CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वैशेषिक सूत्रको विवेचनात्मक व्याख्या

अनुवादक/व्याख्याता
केशवशरण अर्याल

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वैशेषिक सूत्रको विवेचनात्मक व्याख्या

केशवशरण अर्याल

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान
कमलादी, काठमाडौँ

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वैशेषिक सूत्रको विवेचनात्मक व्याख्या

अनुवादक/व्याख्याता : केशवशरण अर्याल

प्रकाशक : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

सर्वाधिकार : नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

संस्करण : पहिलो, वि.सं. २०७८ (६०० प्रति)

कम्प्युटर सेटिङ : रञ्जन घिमिरे

आवरण सज्जा : वसन्तराज अज्ञात

मुद्रण : प्रज्ञा छापाखाना,
कमलादी, काठमाडौँ

मूल्य : रु.३९५।-

ISBN : 978-9937-761-39-0

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कुलपतिको मन्तव्य

नेपालका भाषा, साहित्य, कला, संस्कृति तथा ज्ञान-विज्ञानका विविध विधाको अध्ययन, अनुसन्धान एवम् प्रवर्धन गर्दै तत् तत् विषयमा उत्कृष्ट ग्रन्थ प्रकाशन गर्ने अभिप्रायका साथ वि.सं. २०१४ मा सुरुमा नेपाली साहित्य-कला एकेडेमीका रूपमा स्थापित नेपाल एकेडेमीले क्रमशः रोयल नेपाल एकेडेमी र नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानका नामबाट विकसित हुँदै आफूले राज्यबाट प्राप्त गरेको उत्तरदायित्वलाई गहनतापूर्वक वहन गर्दै आएको कुरा सबैलाई अवगत भएकै छ। २०६२/०६३ को जन आन्दोलनपछि साबिकको नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानबाट ललितकला एवम् नाट्य-सङ्गीत विधालाई छुट्टाई छुट्टाछुट्टै प्रज्ञा-प्रतिष्ठान गठन गरिएको र नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान ऐन २०६४ अन्तर्गत नेपालका भाषा, साहित्य, संस्कृति, सामाजिक शास्त्र र दर्शनको अध्ययन, अनुसन्धानमार्फत प्रवर्धन गर्ने उद्देश्यले वर्तमान नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान गठन गरिएको हो। यस अर्थमा आफ्नो गठनदेखिकै बिरासत ग्रहण गर्दै हाल कानुनबमोजिमका विषयक्षेत्रमा यो प्रज्ञा-प्रतिष्ठान कार्यरत छ।

भाषा, संस्कृति, धर्म, दर्शन आदि क्षेत्रमा रहेको मुलुकको विविधतालाई सम्बोधन गर्दै यस्तो विविधताभित्र रहेको एकतालाई अझ समृद्ध पार्ने क्रममा नेपालका प्राज्ञिक जगत्का समग्र विज्ञहरूलाई समेट्दै अगि बढ्न हामी कटिबद्ध छौं। देशभित्र र बाहिर रहेका समग्र नेपाली स्रष्टाको छाता भई उनीहरूको ज्ञान र सिपलाई अधिकतम प्रयोग गर्दै उनीहरूलाई प्राज्ञिक अध्ययन, अनुसन्धानको अभिभारा प्रदान गर्न प्रज्ञा-प्रतिष्ठान कटिबद्ध छ। यसरी राष्ट्रिय रूपमा समग्र नेपालीहरूको साझा प्राज्ञिक थलो बनाउने लक्ष्यका साथ नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानका नीति र कार्यक्रम रहने गरेका छन्। यसका अतिरिक्त अन्तर्राष्ट्रिय जगत्मा स्थापित समान प्रकृतिका प्राज्ञिक संस्थाहरूसँग संस्थागत समझदारी बढाउँदै प्राज्ञिक आदान-प्रदानमार्फत नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको अन्तर्राष्ट्रिय छवि निर्माण गर्न पनि हामी प्रतिबद्ध छौं। यसरी स्पष्ट राष्ट्रिय एवम् अन्तर्राष्ट्रिय छवि भएको प्रज्ञा-प्रतिष्ठानका रूपमा नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानलाई विकसित

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गर्ने हाम्रो प्रयासलाई सार्थक बनाउन सरोकारवाला समग्र प्राज्ञहरूको सहयोगको आवश्यकता हामीले महसुस गरेका छौं । यसरी नेपालभित्र र बाहिर पनि गोष्ठी, सेमिनार, सभा, सम्मेलन, अध्ययन, अनुसन्धान एवम् ग्रन्थ प्रकाशनसहित अनुवादमार्फत ज्ञान र सृजनाको आदान-प्रदानमा नै नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान सक्रिय रहने प्रतिबद्धता सरोकारवाला सबै प्राज्ञहरूसँग जाहेर गर्दछौं ।

(गङ्गाप्रसाद उप्रेती)
कुलपति
नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रकाशकीय

भाषा, साहित्य, धर्म, दर्शन, संस्कृति, समाजशास्त्र, ज्ञान-विज्ञान एवम् कला-वास्तुकला आदि नेपाली जनजीवनका विविध पक्षहरूको अध्ययन, अनुसन्धानका माध्यमद्वारा सिङ्गो नेपाल राष्ट्रको सुदृढीकरण र समष्टि रूपमा नेपाली राष्ट्रियताको दिगो विकासमा सघाउ पुऱ्याउने पवित्र उद्देश्यबाट अभिप्रेरित भएर नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको स्थापना गरिएको हो । अतः नेपाल राष्ट्रलाई आवश्यक पर्ने प्रज्ञानको पूर्ति गर्नु नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानको प्रमुख दायित्व हो । नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान आफ्नो स्थापना कालदेखि नै नेपालको मूर्त-अमूर्त सांस्कृतिक सम्पदाको अध्ययन, अनुसन्धानका माध्यमबाट नेपाल राष्ट्रको आवश्यकता परिपूर्ति र विश्वसामु नेपाललाई चिनाउने काममा लागिरहेको छ ।

अहिले नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठानअन्तर्गत एघारओटा विभागहरू सक्रिय छन् र ती विभागहरू प्रवचन, गोष्ठी, अनुसन्धान परियोजना तथा पत्रिका एवम् पुस्तक प्रकाशनका माध्यमबाट आआफ्ना क्षेत्रको विषयगत उन्नयनमा लागिरहेका छन् ।

यसै सन्दर्भमा विभागीय अनुसन्धान परियोजनाअन्तर्गत तयार भएका र विषयगत विज्ञहरूबाट मूल्याङ्कन भई योग्य भनी सिफारिस गरिएका सामग्रीहरूलाई प्रकाशन गर्ने नीतिअनुरूप दर्शनशास्त्र विभागबाट प्रस्तुत **वैशेषिक सूत्रको विवेचनात्मक व्याख्या** नामक ग्रन्थ प्रकाशन गरिएको छ। यो ग्रन्थ दर्शनशास्त्रका नेपाली पाठकहरूका लागि उपयोगी हुने विश्वास गरिएको छ । म दर्शनशास्त्र विभागका प्रमुखसहित यस ग्रन्थका अनुवादक तथा व्याख्याकार केशवशरण अर्यालका साथै प्रकाशन कार्यमा संलग्न सम्बद्ध सबै कर्मचारीहरूलाई हार्दिक धन्यवाद प्रदान गर्दछु।

(डा. जगमान गुरुङ)
उपकुलपति

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विभागीय मन्तव्य

नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान हाल भाषा, साहित्य, संस्कृति, दर्शनशास्त्र र सामाजिक शास्त्र गरी पाँचओटा विषयक्षेत्रमा केन्द्रित छ। पाँचओटा विषय क्षेत्रअन्तर्गत भाषासँग सम्बद्ध दुईओटा र साहित्यसँग सम्बद्ध छओटा विभागका साथै संस्कृति, दर्शनशास्त्र र सामाजिक शास्त्रसँग सम्बद्ध एक-एकओटा विभाग क्रियाशील छन् । यीमध्ये दर्शनशास्त्र विभागले अन्य विभागले जस्तै वार्षिक रूपमा दर्शनशास्त्रसम्बन्धी विचारगोष्ठी, कार्यशाला र सम्मेलन आयोजना गर्नुका साथै अध्ययन/अनुसन्धान र प्रकाशनका कार्यहरू गर्दै आएको छ। यस विभागले तात्कालिक, मध्यकालिक र दीर्घकालिक रूपमा सम्पन्न गर्ने गरी गोष्ठी, अनुसन्धान र प्रकाशनका विषयसमेत चयन गरिसकेको छ र तदनुरूप आफना कार्यक्रमहरू अगाडि बढाइरहेको पनि छ। पौरस्त्य परम्पराअन्तर्गत रहेका धेरैजसो दर्शनहरूको उद्गमभूमि हालको नेपालको भूखण्ड रहेको यथार्थलाई हृदयङ्गम गरी नेपाली दर्शनको उत्खननमा समेत यो विभाग लागिपरेको छ। अध्ययन/अनुसन्धानअन्तर्गत तयार गरिएका प्रतिवेदनहरूलाई सम्बद्ध विज्ञहरूद्वारा मूल्याङ्कन गराई गुणस्तरीय र योग्य भनी सिफारिस भई आएका अवस्थामा मात्र प्रकाशन गर्ने नीति सिङ्गो प्रज्ञा-प्रतिष्ठान र दर्शनशास्त्र विभागको समेत रहेको छ। अध्ययन/अनुसन्धानअन्तर्गत दर्शनशास्त्रसँग सम्बद्ध संस्कृतलगायत विभिन्न भाषाका ग्रन्थहरूलाई नेपाली भाषामा अनुवाद गराउनुका साथै तिनका व्याख्या, टिप्पणी र टीकासमेत गराउने कार्य गर्दै आएको छ। यही परम्पराअनुरूप दर्शनशास्त्र विभागको अनुसन्धान परियोजनाअन्तर्गत उपप्राध्यापक केशवशरण अर्यालले तयार पार्नुभएको **वैशेषिक सूत्रको विवेचनात्मक व्याख्या** नामक ग्रन्थलाई प्रकाशन गर्न लागिएको हो।

पौरस्त्य दर्शनपरम्परामा प्रचलित आस्तिक दर्शनहरूमध्ये पदार्थ चिन्तनमा महत्त्वपूर्ण स्थान राख्ने महर्षि कणादद्वारा प्रवर्तित वैशेषिक दर्शनलाई **औलूक्य दर्शन** र **काणाद दर्शन** पनि भन्ने गरिन्छ। यस शास्त्रको मूल ग्रन्थ वैशेषिक सूत्र हो। यसका रचयिता स्वयम् कणाद हुन्। यो ग्रन्थ दश अध्यायमा विभक्त छ भने प्रत्येक अध्यायमा दुई दुई आह्निक छन्। यसरी समग्रमा बिस आह्निक छन्। वैशेषिक दर्शनमा द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष र समवाय गरी छओटा भाव पदार्थ र सातौँ अभाव पदार्थको विश्लेषण गरिएको छ। यस दर्शनलाई परमाणुवादी दर्शन पनि भनिन्छ। यसरी विश्वमा नै परमाणुवादको चिन्तन गर्ने प्रथम वैज्ञानिक कणाद हुन् भन्दा अत्युक्ति हुँदैन। यही परमाणुवादी दर्शनको मूल वैशेषिक सूत्रलाई उपप्राध्यापक केशवशरण अर्यालले नेपालीमा अनुवादसहित व्याख्या गरेर दर्शनशास्त्रका नेपाली पाठकहरूलाई गुन लगाउनुभएको छ। यस ग्रन्थको भूमिका खण्डमा वैशेषिक

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नामकरणको आधार, वैशेषिक सूत्रका कर्ता महर्षि कणाद, कणाद संज्ञाको सार्थकता, उलूक संज्ञाको कारण, औलूक्य संज्ञाका केही आधार, पैलुक संज्ञाको कारण, काश्यप संज्ञाको कारण, कणादको सङ्क्षिप्त जीवनी, वैशेषिक सूत्रमा भएका विषयवस्तुको सङ्क्षिप्त विवरण, वैशेषिक शास्त्रका सम्प्रदाय, वैशेषिक सूत्रको व्याख्यानक्रम प्रस्तुत गरेर यस ग्रन्थलाई अधिकाधिक सरल, बोधगम्य र पठनीय तुल्याउन अनुवादक तथा व्याख्याता अर्याललले धेरै परिश्रम गर्नुभएको छ । यसका लागि म दर्शनशास्त्र विभागका तर्फबाट विद्वान् अनुवादक तथा व्याख्याकार केशवशरण अर्याललाई धेरै धेरै धन्यवाद प्रदान गर्दछु।

वैशेषिक शास्त्रको दार्शनिक गम्भीरता, विशिष्टता र योगदानको बोध र निरूपणमा रुचि राख्ने बृहत् विद्वत् पङ्क्तिका लागि यो ग्रन्थ अति नै उपयोगी सामग्री हुने विश्वास गरिएको छ । समाज, राजनीति, शिक्षा, साहित्य, संस्कृति, कला, जीवन आदि मानवीय मूल्यसँग सम्बद्ध पक्षहरू व्यवस्थित ढङ्गले सञ्चालन हुनका लागि दर्शन अनिवार्य र आधारभूत सर्त हो, त्यसैले यसको मार्गदर्शनविना उद्दिष्ट गन्तव्य पहिचान गर्न र त्यहाँ पुग्न कठिन हुन्छ भन्ने यथार्थको बोध तत् तत् क्षेत्रलाई गराइनु पनि आवश्यक छ । नवीन मौलिक विशिष्टतासहितको चिन्तन र दर्शनको प्रवर्तन र प्रवर्द्धन गर्दै ज्ञानपरम्पराला‌ई अगाडि बढाउनु पनि अपेक्षित नै छ । यसप्रति सिङ्गो प्रज्ञा-प्रतिष्ठान र दर्शनशास्त्र विभाग अवगत छ र सचेत छ । साथै त्यसका लागि क्रियाशील पनि छ । यसमा दर्शनशास्त्रका अध्येता र अनुसन्धाताहरूको दीर्घ साधनापूर्ण बौद्धिक श्रमको खाँचो छ। त्यस्तै दर्शनशास्त्रीहरूबाट पौरस्त्य, पाश्चात्त्य र नेपाली प्राचीन दर्शनहरूको अन्वेषणका साथै यी दर्शनहरूमा पाइने तत्त्वमीमांसा, ज्ञानमीमांसा तथा आचारमीमांसाको तुलनात्मक अध्ययन/अनुसन्धान गरिनु समेत त्यत्ति नै आवश्यक छ। यसतर्फ सम्बद्ध विद्वान्हरूको ध्यानाकर्षण गराउँदछु।

अन्त्यमा प्रस्तुत **वैशेषिक सूत्रको विवेचनात्मक व्याख्या** ग्रन्थलाई प्रकाशन योग्य बनाउन आन्तरिक साजसज्जा गर्ने नायब सुब्बा रञ्जन घिमिरे, आवरण सज्जा गर्ने कलाकार वसन्तराज अज्ञातलगायत प्रकाशन शाखासम्बद्ध समस्त कर्मचारीहरूलाई धन्यवाद प्रदान गर्दछु।

(प्रा.जगत्प्रसाद उपाध्याय)
प्रमुख
दर्शन शास्त्र-विभाग

२०७८ कार्त्तिक २९

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हर्षाभिव्यक्ति

अखिल ब्रह्माण्डका नायक करुणावरुणालय भगवान्का असीम अनुकम्पाका साथै मातापिता र गुरु जनहरूको आशीर्वादले केही दर्शन-शास्त्रको अध्ययन गर्ने अवसर प्राप्त भयो। त्यसै क्रममा न्यायवैशेषिक दर्शनको अध्ययन गर्ने अवसर पनि जुट्यो। अध्ययनकै सिलसिलामा न्याय र वैशेषिक दर्शनका मूल सूत्र रहेछन् र दुवै दर्शनलाई बुझ्न राम्रोसँग सूत्रको अध्ययन गर्नुपर्दछ भन्ने अवगत भयो। कालान्तरमा ती दुवै दर्शनका मूल सूत्रको अध्ययन गर्ने अवसर पनि प्राप्त भयो भने त्यही अध्यययनका साथसाथै व्याख्यात्मक ग्रन्थहरूको पनि अध्ययन गर्ने क्रममा ती दुवै दर्शन समान तन्त्र रहेछन् र दुवैले मानेका पदार्थलाई एक-आपसमा दुवैले स्वीकार गर्दा रहेछन् भन्ने पनि जानकारी भयो। त्यति हुँदाहुँदै पनि ती दुवै दर्शन अलग अलग हुन्। ती दर्शनका कतिपय सिद्धान्त भिन्न भिन्न छन् भन्ने अवगत पनि भयो। न्यायसूत्र र वैशेषिक सूत्रको अध्ययनका क्रममा न्यायसूत्र र वैशेषिक सूत्रका कतिपय विषय र विषय प्रतिपादनमा कतिपय भेदका साथै समानता पनि रहेछन् भन्ने पनि स्पष्ट जानकारी भयो। त्यसका साथै उही विषयलाई पनि न्यायसूत्र र वैशेषिक सूत्रमा शैली र अभिधानमा पनि भेद देखिँदो रहेछ भन्ने अवगत हुँदा ती दुवै दर्शनका मूल सूत्रको व्याख्या गर्दा राम्रो हुने विचार मनमा उठेको थियो। त्यही विचारको मूर्त रूप हो प्रस्तुत **वैशेषिक सूत्रको विवेचनात्मक व्याख्या**। यद्यपि यस सूत्रका संस्कृतमा प्राचीन तथा अर्वाचीन व्याख्या छन् भने हिन्दीमा पनि व्याख्या पाइन्छन्। तर नेपाली भाषामा भने व्याख्या थिएनन्। अतः नेपाली पाठकका लागि केही असहज महसुस भएको थियो। तसर्थ त्यो असहजताको निराकरणार्थ विवेचनापूर्वक नेपाली भाषामा व्याख्या गरिएको हो।

यो पुस्तक वि.सं.२०७८ को असारताका नेपाल प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, दर्शनशास्त्र विभागमा प्रस्तुत **वैशेषिक सूत्रको विवेचनात्मक व्याख्या** भन्ने व्याख्यात्मक प्रतिवेदनको परिष्कृत रूप हो। उक्त व्याख्यात्मक कार्यका लागि त्यतिखेर मद्वारा प्रस्तुत प्रस्ताव स्वीकार गरी अत्यन्त स्नेहका साथ प्रेरणा दिएर व्याख्यात्मक कार्य गर्ने अवसर जुटाइदिनुका साथै प्रत्येक पलमा सल्लाह र सुझाव दिनुहुने प्रज्ञा-प्रतिष्ठानका सदस्य सचिव तथा दर्शन शास्त्र विभागका

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रमुख आदरणीय प्रा.जगत्प्रसाद उपाध्याय गुरुवरप्रति हार्दिक आभार तथा कृतज्ञता व्यक्त गर्दछु।

यो पुस्तक तयार भइसकेपछि यसलाई प्रकाशन गर्ने क्रममा मेरो हार्दिक अनुरोधमा पाण्डुलिपिलाई राम्ररी हेरेर नेपाल संस्कृत विश्वविद्यालयका (तात्कालिक महेन्द्र संस्कृत विश्वविद्यालयका) पूर्व उपकुलपति समादर्तव्य पूर्णचन्द्र ढुङ्गेल गुरुदेव तथा पूर्व शिक्षाध्यक्ष समादरणीय प्रा.विद्यानाथ उपाध्याय भट्ट गुरुदेवका साथै सम्माननीय प्रा.डा.दीर्घराज घिमिरे गुरुदेवले आशीर्वचनस्वरूप केही शब्दगुच्छा प्रदान गर्नुभएको थियो । तर प्रज्ञा-प्रतिष्ठानबाट प्रकाशित हुँदा प्रतिष्ठानकै पदाधिकारीदेखि अन्य विद्वान्हरूको सम्मति, शुभाशंसा, आशीर्वचन आदि केही पनि राख्ने व्यवस्था नभएकाले मेरा परम आदरणीय गुरुदेवहरूका शब्दमय आशीर्वचनलाई यहाँ राख्न नपाएकोमा उहाँहरूसँग क्षमा माग्दै गुरुदेवहरूप्रति हार्दिक धन्यवादपूर्वक उहाँहरूका चरणकमलमा अनन्त प्रणाम अर्पण गर्दछु।

यस पुस्तकको प्रतिवेदनकै अवस्थामा यसलाई राम्रोसँग हेरेर मेरा कमीकमजोरी पक्षलाई स्नेहका साथ औंल्याएर परिष्कार गर्न मार्गनिर्देशन गर्नुभएका न्याय, वेदान्त, धर्मशास्त्र आदि विषयका मर्मज्ञ सारस्वत साधनालाई नै जीवनको मुख्य लक्ष्य ठान्ने समादर्तव्य प्रा.डा.दीर्घराज घिमिरे गुरुदेवप्रति हृदयतः आभार तथा कार्तज्ञ्य प्रकट गर्दछु।

प्रस्तुत पुस्तक तयार पार्दा शास्त्रीय विषयमा परामर्श दिनुहुने मलाई सदासर्वदा लेखनपठनमा प्रेरणा र हौसला दिनुहुने समादरणीय प्रा.पद्मप्रसाद भट्टराई गुरुवरप्रति हार्दिक कृतज्ञता अर्पण गर्दछु।

पुस्तक जुन रूपमा आउन सकेको छ, त्यस रूपमा ल्याउन प्रत्येक पलमा सहयोग गर्ने प्रज्ञया अग्रज मेरा अनन्य मित्र वाल्मीकि विद्यापीठ, न्याय-विभागका सदस्य प्रज्ञापूत डा.वैकुण्ठ घिमिरेप्रति हृदयतः धन्यवाद अर्पण गर्दछु।

प्रस्तुत पुस्तक निर्माणका क्रममा निष्काम भावले सस्नेह पुस्तकगत समग्र प्राविधिक सहयोग गर्नुहुने वाल्मीकि विद्यापीठ, वेदान्त विभागका सदस्य आदरणीय गुरुवर सहप्रा.डा.सुमोदवर्धन कौण्डिन्यायनप्रति अनन्त कृतज्ञता अर्पण गर्दछु।

त्यसै गरी यो पुस्तक प्रकाशनका लागि प्राविधिक तथा प्राशासनिक सहयोग गर्नु हुने प्रज्ञा-प्रतिष्ठानका नायब सुब्बा रञ्जन घिमिरे, आवरण सज्जा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गर्ने कलाकार वसन्तराज अज्ञातका साथै प्रतिष्ठानका समस्त कर्मचारी ज्यूहरूलाई हार्दिक धन्यवाद अर्पण गर्दछु।

यो पुस्तक तयार पार्दा घरायसी समग्र कार्यको जिम्मेवारी आफ्नै काँधमा वहन गरेर मेरो अध्ययन तथा लेखनमा अनुकूल वातावरण तयार पार्दै मलाई घच्घच्याइरहने मेरी जीवनसङ्गिनी धात्रीश्वरी भट्टराई अर्यालको सहयोगप्रति उनलाई अनन्त धन्यवाद तथा आशीर्वाद प्रदान गर्दछु।

यस पुस्तकमा कुनै प्रमाणिक शास्त्रीय तत्त्व प्रतिपादित भएको भए भगवान्का कृपा र मातापिता तथा गुरु जनको आशीर्वादले नै हो भने यसमा रहेका त्रुटिहरू त मेरो मन्द मतिजन्य नै हुन् भन्ने निवेदन गर्नुका साथै

गच्छतः स्खलनं क्वापि भवत्येव प्रमादतः।
हसन्ति दुर्जनास्तत्र समादधति सज्जनाः॥

भन्ने कथनको तात्पर्यलाई स्मरण र अनुसरण गर्दै ज्ञानी सुजन **गुणगृह्या वचने विपश्चितः** हुन्छन् नै भन्ने ठान्दै प्रज्ञावान् सुजनले राम्रो तथ्य र तत्त्व भए ग्रहण गर्दै यहाँ भएका कमीकमीजोरी औंल्याएर अर्को संस्करणका लागि मार्गनिर्देशन गर्नुहुने छ भन्ने अभिलाषाका साथ लेखनीलाई विश्राम दिन्छु।

मिति २०७८।७।२९ हरिबोधनी एकादशी

(विद्वान्हरूको चरणरज)
केशवशरण अर्याल
वाल्मीकि विद्यापीठ
(न्यायविभाग)

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विषयानुक्रमणिका

भूमिका खण्ड

(वैशेषिक दर्शन, मुनि कणाद, सूत्र र सूत्रव्याख्याको ऐतिहासिक सर्वेक्षण)

	विषयहरू	पृष्ठसङ्ख्या
१.	विषयप्रवेश	२१
२.	वैशेषिक नामकरणको आधार	२२
३.	वैशेषिक सूत्रका कर्ता मुनि कणाद	२७
३.१	कणाद संज्ञाको सार्थकता	२७
३.२	उलूक संज्ञाको कारण	२८
३.३	औलूक्य संज्ञाका केही आधार	२९
३.४	पैलुक संज्ञाको कारण	३०
३.५	काश्यप संज्ञाको कारण	३१
४.	कणादको सङ्क्षिप्त जीवनी	३१
५.	वैशेषिक सूत्र	३४
६.	वैशेषिक शास्त्रका सम्प्रदाय	३८
७.	वैशेषिक सूत्रको व्याख्यानक्रम	४०

मूल ग्रन्थ

	प्रथम अध्याय (प्रथम आह्निक)	सूत्रसङ्ख्या	पृष्ठसङ्ख्या
१.	धर्मव्याख्याको प्रतिज्ञा	१	४६
२.	धर्मको चिनारी	२	५१
३.	वेदको प्रामाण्यको कारण	३	५६
४.	द्रव्यादिको उद्देशका साथै तिनको तत्त्वज्ञानद्वारा मुक्ति हुने सूचना	४	५७
५.	द्रव्यभेद	५	५८
६.	गुणभेद	६	५८
७.	कर्मभेद	७	६०
८.	द्रव्य, गुण र कर्मको साधर्म्य	८	६०
९.	द्रव्य र गुणको सजातीय आरम्भकत्व साधर्म्य	९,१०	६३,६४
१०.	कर्म कर्मजन्य नहुने	११	६५
११.	द्रव्यले कार्य र कारण दुवैलाई नमार्ने	१२	६६

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

१२.	गुण भने कार्य र कारणको घातक हुने	१३	६७
१३.	कार्यनाश्य कर्म	१४	६७
१४.	द्रव्यको चिनारी	१५	६८
१५.	गुणको चिनारी	१६	७०
१६.	कर्मको चिनारी	१७	७१
१७.	कार्यरूप द्रव्य, गुण र कर्मको समवायिकारण द्रव्य	१८	७१
१८.	कार्यरूप द्रव्य, गुण र कर्मको असमवायिकारण गुण	१९	७२
१९.	संयोग, विभाग र वेगको असमवायिकारण कर्म	२०	७४
२०.	द्रव्यका लागि कर्म असमवायिकारण नहुने	२१,२२	७५
२१.	द्रव्यहरूको कार्यद्रव्यारम्भकत्व साधर्म्य	२३	७६
२२.	कर्मको कर्मारम्भकत्व साधर्म्य नहुने	२४	७७
२३.	द्वित्वादि गुण अनेक द्रव्यजन्य	२५	७८
२४.	कर्म अनेक द्रव्यमा उत्पन्न नहुने	२६	७९
२५.	द्रव्य अनेक संयोगको कार्य हुने	२७	८०
२६.	अनेक रूपको रूप कार्य हुने	२८	८०
२७.	उत्क्षेपण कर्म गुरुत्वादिको कार्य	२९	८०
२८.	संयोग र विभाग कर्मजन्य	३०	८०
२९.	द्रव्य र कर्म कर्मजन्य नहुने	३१	८१

प्रथम अध्याय (द्वितीय आह्निक)

१.	कारणविना कार्य नहुने	१	८३
२.	कार्य नभए पनि कारण हुने	२	८३
३.	सामान्यको चिनारी	३-५	८३-८६
४.	विशेषको चिनारी	६	८७
५.	सत्ता जातिको चिनारी	७-१०	८८-८९
६.	द्रव्यादिदेखि द्रव्यत्व भिन्न	११,१२	९०
७.	द्रव्यादिदेखि गुणत्वको भेद	१३,१४	९१
८.	द्रव्यादिदेखि कर्मत्वको भेद	१५,१६	९२
९.	सत्ताको एकत्वसिद्धि	१७	९२

द्वितीय अध्याय (प्रथम आह्निक)

१.	पृथिवीको चिनारी	१	९४
२.	जलको चिनारी	२	९५
३.	तेजको चिनारी	३	९६
४.	वायुको चिनारी	४	९६

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

५.	रूपादि गुण आकाशमा नहुने	५	९६
६.	पृथिवी र तेजमा नैमित्तिक द्रवत्व	६,७	९७,९८
७.	अनुमानको चिनारी	८	९८
८.	वायुको लिङ्ग स्पर्श	९,१०	९९,१००
९.	वायवीय परमाणुको सिद्धि	११,१२	१०१
१०.	परमाणुको नित्यत्वसिद्धि	१३	१०१
११.	वायुको नानात्वसिद्धि	१४	१०२
१२.	आशङ्कापूर्वक वायुविषयक समाधान	१५-१७	१०३-१०४
१३.	ईश्वरसिद्धि	१८,१९	१०४
१४.	आकाशको सिद्धि	२०-२४	१०५-१०७
१५.	स्पर्शयुक्त द्रव्य शब्दको समवायिकारण नहुने	२५	१०८
१६.	शब्दलाई आत्मा र मनको गुण मान्न नसकिने	२६	१०९
१७.	शब्द आकाशको गुण	२७	११०
१८.	आकाशको द्रव्यत्व र नित्यत्वको सिद्धि	२८	१११
१९.	आकाशमा एकत्वको सिद्धि	२९,३०	११२
२०.	आकाशमा एकपृथक्त्वको सिद्धि	३१	११२

द्वितीय अध्याय (द्वितीय आह्निक)

१.	वस्त्रमा पुष्पादिको गन्ध औपाधिक	१	११४
२.	गन्ध केवल पृथिवीमा	२	११४
३.	जलमा हुने उष्णता औपाधिक	३	११५
४.	उष्णता केवल तेजमा	४	११५
५.	शीतता केवल पानीमा	५	११५
६.	कालको चिनारी	६	११६
७.	कालमा द्रव्यत्व र नित्यत्वको सिद्धि	७	११६
८.	कालमा एकत्वको सिद्धि	८	११७
९.	काल कार्यमात्रको कारण	९	११७
१०.	दिशाको चिनारी	१०	११८
११.	दिशामा द्रव्यत्व र नित्यत्वको सिद्धि	११	११९
१२.	दिशामा एकत्वको सिद्धि	१२	११९
१३.	दिशाको भेद औपाधिक	१३	१२०
१४.	औपाधिक दिशाको विवरण	१४-१६	१२०-१२१
१५.	संशयको विवरण	१७-२०	१२१-१२३
१६.	शब्दविषयक विवरण	२१-३७	१२३-१३०

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तृतीय अध्याय (प्रथम आह्निक)

१.	इन्द्रिय र विषय	१	१३१
२.	इन्द्रिय र ज्ञान आत्मसिद्धिका साधक	२	१३१
३.	ज्ञान शरीरादि भौतिक पदार्थको गुण नहुने	३–६	१३२–१३३
४.	साध्यसाधनभावको विचार	७–१३	१३३–१३६
५.	हेतुको विचार	१४	१३६
६.	हेत्वाभासको विचार	१५–१७	१३७–१३८
७.	आत्माको साधक ज्ञानको उत्पत्ति	१८	१३९
८.	परात्माको सिद्धि	१९	१३९

तृतीय अध्याय (द्वितीय आह्निक)

१.	मनको सिद्धि	१	१४१
२.	मनको द्रव्यत्व र नित्यत्वको सिद्धि	२	१४१
३.	एउटा शरीरमा एउटै मन	३	१४३
४.	आत्मविषयक अवशिष्ट विवरण	४–२१	१४३–१५३

चतुर्थ अध्याय (प्रथम आह्निक)

१.	नित्य पृथ्व्यादिको स्वरूप	१	१५४
२.	नित्य पृथिव्यादि(परमाणु)को अस्तित्वमा प्रमाण	२	१५६
३.	पृथिव्यादि परमाणुमा रूपादिको सिद्धि	३	१५७
४.	नित्य वस्तुलाई स्वीकार गनुपर्ने	४	१५७
५.	परमाणुलाई अनित्य मान्नु अज्ञान	५	१५८
६.	परमाणुको प्रत्यक्ष नहुनुको कारण	६	१५८
७.	वायुको प्रत्यक्ष नहुनुको कारण	७	१५९
८.	परमाणुको रूपको प्रत्यक्ष नहुनुको कारण	८	१५९
९.	रस, गन्ध र स्पर्शको प्रत्यक्षको कारण	९	१६०
१०.	द्व्यणुकगत रूपको प्रत्यक्ष नहुनुको कारण	१०	१६०
११.	द्वीन्द्रियग्राह्य गुणको परिगणना	११	१६१
१२.	सङ्ख्यादिको चाक्षुष र त्वाच प्रत्यक्षका लागि रूप आवश्यक	१२	१६२
१३.	गुणत्व र सत्ताको सबै इन्द्रियद्वारा ग्रहण गरिने	१३	१६२

चतुर्थ अध्याय (द्वितीय आह्निक)

१.	पृथिव्यादि कार्य द्रव्यको त्रिविधत्व प्रदर्शन	१	१६३
२.	हाम्रो शरीर पञ्चात्मक नभएको कुराको पुष्टि	२	१६४
३.	त्र्यात्मक पनि नभएको पुष्टि	३	१६४

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

४.	शरीरमा क्लेदादिको कारण	४	१६५
५.	योनिज र अयोनिजका भेदले पार्थिव शरीरको दुई प्रकार	५	१६५
६.	अयोनिज शरीर बन्ने प्रक्रिया प्रदर्शनपूर्वक अयोनिज शरीरका लागि परमाणुमा कर्मोत्पत्तिको कारण	६,७	१६६–१६७
७.	अयोनिज शरीर हुन्छ भन्ने विषयमा विभिन्न प्रमाण	८–११	१६७–१६८

पञ्चम अध्याय (प्रथम आह्निक)

१.	हस्तादिमा कर्मोत्पत्तिको कारण	१	१७०
२.	हस्तसंयोगबाट मुसलमा कर्म	२	१७१
३.	अभिघातबाट मुसलमा कर्मोत्पत्ति	३	१७१
४.	कहिलेकाहिँ हातको कर्मका लागि आत्मसंयोग कारण नहुने	४	१७२
५.	मुसलसंयोग कारण हुने	५	१७३
६.	देहमा उत्पन्न हुने कर्मका लागि अवस्थाअनुसार असमवायिकारण	६	१७३
७.	संयोग नहुँदा गुरुत्वले पतन हुने	७	१७३
८.	नोदन नहुँदा ऊर्ध्वगमन र तिर्यग्गमन नहुने	८	१७४
९.	प्रयत्नबाट नोदन हुने	९	१७५
१०.	नोदनबाट उदसन हुने	१०	१७५
११.	हातको कर्मको व्याख्यानले बालकको कर्मको व्याख्यान	११	१७५
१२.	पोलेको फोकाको कर्म पनि त्यस्तै	१२	१७६
१३.	यत्नविना सुतेकाको चलन वायु रोगमूलक	१३	१७६
१४.	तृणमा हुने कर्म वायुको संयोगजन्य	१४	१७६
१५.	मणि र सियो आदिमा हुने कर्म अदृष्टजन्य	१५	१७६
१६.	इषु आदिमा अनेक संयोग अनेक कर्मको लिङ्ग	१६	१७७
१७.	इषुमा दोस्रो, तेस्रो कर्मको हेतु वेग	१७	१७७
१८.	वेगयुक्त वस्तुमा पतन उत्पन्न हुनुको कारण	१८	१७९

पञ्चम अध्याय (द्वितीय आह्निक)

१.	पृथिवीमा कर्मोत्पत्तिको कारण	१	१८०
२.	पृथिवीमा कम्प आदिको कारण	२	१८१
३.	वर्षण हुने कारण	३	१८१
४.	पानी बग्ने कारण	४	१८१
५.	पानीलाई अन्तरीक्षमा सूर्यकिरणले पुऱ्याउने	५–६	१८२

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

६.	रुखबिरुवा सिञ्चित पानी भोक्ताको अदृष्टले हाँगाबिँगामा पुऱ्याउने	७	१८३
७.	पानीसँग तेजको संयोगको कृत्य	८	१८३
८.	अन्तरीक्षको पानीमा तेजको संयोगको लिङ्ग	९	१८४
९.	उक्त विषयमा वैदिक साहित्य पनि प्रमाण	१०	१८४
१०.	जलयुक्त मेघको संयोग र विभागले अन्तरीक्षमा ध्वनि पैदा हुने	११	१८४
११.	पृथिवीगत कर्मको व्याख्यानले तेज र वायुका कर्म पनि व्याख्यात	१२	१८५
१२.	अग्निको ऊर्ध्वज्वलन आदिको कारण अदृष्ट	१३	१८५
१३.	हस्तकर्मको व्याख्यानले मनको कर्म व्याख्यात भएको	१४	१८६
१४.	मनोगत कर्ममा प्रमाण	१५	१८६
१५.	योग वा समाधिको अवस्था	१६	१८७
१६.	मन आदिको अपसर्पणादिका लागि उत्पन्न क्रियाको कारण	१७	१८८
१७.	मोक्षको स्वरूप	१८	१८८
१८.	तम अतिरिक्त द्रव्य नभएर अभाव भएको	१९,२०	१९०,१९१
१९.	दिशा, काल, आकाश, गुण र कर्म निष्क्रिय	२१,२२	१९१
२०.	द्रव्यसँग गुण र कर्मको समवाय सम्बन्ध	२३	१९२
२१.	गुणको असमवायिकारणत्वको विवेचन	२४	१९२
२२.	दिशा र कालको निष्क्रियत्वको विवेचन	२५-२६	१९३

षष्ठ अध्याय (प्रथम आह्निक)

१.	वेदको पौरुषेयत्वपूर्वक प्रामाण्यको सिद्धि	१-४	१९५-१९७
२.	जसले कार्य गऱ्यो, उसले नै फल पाउने	५	१९७
३.	दुष्टको पूजन, सम्मानबाट राम्रो नहुने	६	१९८
४.	दुष्ट र सज्जन अनि सम्मान्य र पूज्य को?	७-११	१९८-२००
५.	आफू कस्ताबाट संसर्गित, सम्मानित र पूजित हुने?	१२	२०१
६.	प्राणसङ्कटको अवस्थामा छुट	१३-१६	२०२-२०३

षष्ठ अध्याय (द्वितीय आह्निक)

१.	अदृष्ट फलवाला कर्मको फल अदृष्ट नै हुने	१	२०४
२.	अभिषेचन आदि अदृष्ट फल दिने कर्म हुन्	२	२०५
३.	चारै आश्रममा भाव दोष र अभावदोष	३	२०६

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

४.	भावदोष र भावदोषरहितताको चिनारी	४	२०६
५.	शुचिको चिनारी	५	२०७
६.	अशुचिको चिनारी	६,७	२०७
७.	धर्मको उत्पत्तिमा यम सहकारी कारण	८,९	२०८
८.	राग र द्वेषका कारण र कृत्य	१०-१३	२०८-२०९
९.	इच्छा र द्वेषजन्य धर्म र अधर्मतिरको प्रवृत्ति	१४	२१०
१०.	जन्म र मरण	१५	२१०
११.	मोक्षको व्याख्याको स्मरण	१६	२११

सप्तम अध्याय (प्रथम आह्निक)

१.	गुणको परीक्षाको उपक्रम	१	२१२
२.	पृथिव्यादि अनित्य चार द्रव्यमा रहेका रूपादि अनित्य	२	२१२
३.	जलादि तीन नित्यमा रहेका रूप आदि नित्य	३,४	२१३
४.	अनित्यमा रहेका अनित्य	५	२१३
५.	पृथिवीका रूपादि पाकज हुने	६	२१४
६.	विलक्षण तेजसंयोग नै पार्थिव परमाणुगत रूपादिको असमवायिकारण	७	२१५
७.	अणु परिमाण र महत्परिमाणको अनुपलब्धि र उपलब्धि नित्य	८	२१६
८.	महत्परिमाणको कारण	९	२१६
९.	महत्देखि अणु विपरीत	१०	२१७
१०.	महत् वस्तुमा हुने अणुको व्यवहार भाक्त	११-१३	२१८-२१९
११.	अणु र महत् परिमाणमा कुनै पनि गुण हुँदैन	१४-१६	२१९-२२०
१२.	ह्रस्वत्व र दीर्घत्वमा पनि त्यस्तै	१७	२२०
१३.	परिमाणको नित्यता र अनित्यताको विवेचन	१८,१९	२२१
१४.	परमाणुको अणु परिमाण परिमण्डल हो	२०	२२१
१५.	अयथार्थ ज्ञान यथार्थ ज्ञानको लिङ्ग	२१	२२१
१६.	आकाश र आत्मामा महत् परिमाण	२२	२२२
१७.	मनमा अणु परिमाण	२३	२२२
१८.	काल र दिशामा पनि महत् परिमाण	२४,२५	२२३

सप्तम अध्याय (द्वितीय आह्निक)

१.	एकत्व र पृथक्त्व रूपादिदेखि अतिरिक्त	१,२	२२४
२.	एकत्व र पृथक्त्वमा कुनै पनि गुण नरहने	३-६	२२५-२२६
३.	एकत्व र एकपृथक्त्व कार्य र कारण दुवै नहुने	७,८	२२७

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

४.	संयोग र विभागका प्रकार	९,१०	२२८
५.	संयोग र विभागमा कुनै पनि गुण नहुने	११,१२	२२९
६.	कार्य र कारणको संयोग र विभाग नहुने	१३	२३०
७.	शब्द र अर्थको संयोग सम्बन्ध नहुने	१४-१७	२३१
८.	शब्दार्थ सम्बन्धको स्थापना	१८-२०	२३२-२३३
९.	परत्व र अपरत्वको विवेचन	२१-२२	२३३-२३५
१०.	परत्व र अपरत्वमा परत्व र अपरत्व नरहने	२३-२५	२३५-२३६
११.	समवायको सिद्धिपूर्वक, द्रव्यादिभेद र एकत्वको सिद्धि	२६-२८	२३६-२३८

अष्टम अध्याय (प्रथम आह्निक)

१.	तेस्रो अध्यायमा गरिएको ज्ञानको व्याख्याको स्मरण	१	२३९
२.	आत्मा र मनको अप्रत्यक्ष	२	२४०
३.	ज्ञान र विशिष्ट ज्ञानको कार्यकारणभावको विश्लेषण	३-११	२४१-२४५

अष्टम अध्याय (द्वितीय आह्निक)

१.	ज्ञानको कार्यकारणभावको विशेष विवेचन	१,२	२४७-२४८
२.	अर्थ पदले द्रव्य, गुण र कर्मको बोध	३	२४९
३.	द्रव्य र इन्द्रियको कारण-विवेचन	४-६	२४९-२५०

नवम अध्याय (प्रथम आह्निक)

१.	प्रागभावको सिद्धि	१	२५२
२.	प्रध्वंसाभावको सिद्धि	२	२५३
३.	अभावदेखि भाव भिन्न	३	२५३
४.	अन्योन्याभावको सिद्धि	४	२५३
५.	अत्यन्ताभावको विवेचन	५	२५४
६.	ध्वंसाभावको प्रत्यक्षको विवेचन	६	२५४
७.	प्रागभावको प्रत्यक्षको विवेचन	७	२५५
८.	अन्योन्याभावको प्रत्यक्षको विवेचन	८	२५६
९.	अत्यन्ताभावको प्रत्यक्षको विवेचन	९-१०	२५६-२५७
१०.	योगीलाई आत्मा, परमाणु आदिको प्रत्यक्ष	११-१५	२५८-२६०

नवम अध्याय (द्वितीय आह्निक)

१.	लिङ्गका प्रकारको विवेचन	१	२६२
२.	मूलतः व्याप्यव्यापकभावको बोध नै अनुमितिको हेतु	२	२६३

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

३.	अनुमितिको व्याख्याले शाब्द व्याख्यात	३	२६४
४.	हेतु, अपदेश आदि लिङ्गका पर्याय	४	२६५
५.	उपमानादि अनुमानान्तर्भूत	५	२६५
६.	स्मृतिको विश्लेषण	६	२६६
७.	स्वप्न र स्वप्नान्तिकको विश्लेषण	७-९	२६६-२६७
८.	अविद्या इन्द्रियदोष र संस्कारदोषजन्य	१०	२६८
९.	अविद्या भनेको दुष्ट ज्ञान	११	२६८
१०.	विद्या अदुष्ट ज्ञान	१२	२६८
११.	आर्ष र सिद्ध दर्शन धर्मदेखि उत्पन्न	१३	२६९

दशम अध्याय (प्रथम आह्निक)

१.	सुख र दुःखको भेद सिद्धि	१	२७१
२.	सुख र दुःख ज्ञानदेखि भिन्न	२	२७२
३.	ज्ञान र सुख अनि दुःखको कारणमा भेद	३	२७२
४.	अनुमिति र सुख अनि दुःखमा भेद	४	२७३
५.	ज्ञानको कारण हुँदा पनि सुख र दुःख नभएकाले भेद	५	२७४
६.	कारणको स्थितिको भेदले भेद	६	२७४
७.	कारणका भेदले शरीरको अङ्गमा भेद	७	२७५

दशम अध्याय (द्वितीय आह्निक)

१.	कार्यमात्रको समवायिकारण द्रव्य	१	२७७
२.	द्रव्यको निमित्तकारणता पनि	२	२७७
३.	कर्मको असमवायिकारणत्व	३	२७८
४.	कार्यगत रूपको कारणगत रूप असमवायिकारण	४	२७८
५.	अवयवको संयोग कार्यात्मक द्रव्यको असमवायिकारण	५	२८०
६.	द्रव्य कार्यका लागि संयोगको असमवायिकारणता	६	२८१
७.	कतिपय गुण कार्यका निमित्त कारण	७	२८१
८.	वेदको प्रामाण्य-सिद्धि	८,९	२८२-२८३

पृष्ठसङ्ख्या

सहयोगी ग्रन्थहरू २८५-२८७

अकारादि क्रमले सूत्रसूची २८८-२९२

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सङ्क्षिप्तशब्दसूची

सङ्क्षिप्त रूप	पूर्ण रूप
अनु.	= अनुवादक।
इ.पू.	= इसापूर्व।
इ.स.	= इस्वी सन्।
ऋ.वे.	= ऋग्वेद।
कठोप.	= कठोपनिषद्।
का.	= कारिका।
न्या.सू.	= न्यायसूत्र।
पा.सू.	= पाणिनीय सूत्र।
ब्र.सू.	= ब्रह्मसूत्र।
मी.सू.	= मीमांसासूत्र।
मुण्डकोप.	= मुण्डकोपनिषत्।
यो.सू.	= योगसूत्र।
वा.प.	= वाक्यपदीय।
वि.सं.	= विक्रम संवत्।
वै.सू.	= वैशेषिक सूत्र।
सम्पा.	= सम्पादक।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भूमिका खण्ड

(वैशेषिक दर्शन, मुनि कणाद, सूत्र र सूत्रव्याख्याको ऐतिहासिक सर्वेक्षण)

१. विषयप्रवेश

भारतीय उपमहाद्वीपमा प्रचलित दर्शनमध्ये पदार्थहरूको विश्लेषण गर्ने अत्यन्त महत्त्वपूर्ण दर्शन हो– **वैशेषिक दर्शन**। यो आस्तिक दर्शनमध्येको एउटा भेदवादी दर्शन हो। यस दर्शनको गरिमा झल्काउने एउटा भनाइ (उक्ति) पनि प्रसिद्ध छ– **काणादं पाणिनीयञ्च सर्वशास्त्रोपकारकम्** अर्थात् 'मुनि कणादद्वारा रचित शास्त्र र मुनि पाणिनिद्वारा रचित शास्त्रले सबै शास्त्रको उपकार गर्दछन्'। अन्य शास्त्रको मर्म बुझ्न यी दुइटा शास्त्रको ज्ञान हुनैपर्छ। भर्तृहरिले भनेका छन्–

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते।
अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते॥ (वा.प., १।१२४)

यस संसारमा कुनै पनि ज्ञान त्यस्तो छैन, जुन कुनै पनि भाषा वा शब्दसँग नजोडिएको होस्। शब्दको अनुगमविना कुनै पनि ज्ञान हुनै सक्दैन। सबै ज्ञान शब्दका माध्यमले नै भासित हुने हुन्। जसरी चिनीमा गुलियो रस अनुविद्ध (व्याप्त) भएर रहन्छ। चिनीविना त्यो रस रहँदैन त्यस्तै शब्दमा ज्ञान अनुविद्ध भएर रहन्छ। अर्थात् शब्दविना त्यो न रहन्छ न भासित हुन्छ। यसरी भर्तृहरिले शब्दको बोधविना कुनै पनि ज्ञानको सम्भावना नभएको स्पष्ट पारेका छन्। निर्विषयक ज्ञानको कल्पना नै गर्न सकिँदैन। ज्ञान सविषयक नै हुन्छ। त्यो विषय भनेको अर्थ हो। चिन्तन, मनन र बोध अर्थको नै हुने हो। यसरी यस संसारमा शब्द र अर्थ प्रमुख विषय हुन्। शब्दको यथार्थ निर्णय र त्यसको बोधमा व्याकरण शास्त्रको अनुपम भूमिका छ, त्यसै गरी अर्थको स्वरूपको निर्धारणमा वैशेषिक शास्त्रको विशिष्ट भूमिका छ। यही विषयलाई हृदयङ्गम गरेर नै **काणादं पाणिनीयञ्च सर्वशास्त्रोपकारकम्** भन्ने आभाणकले प्रसिद्धि पाएको हो।

अर्थलाई प्रमेय पनि भनिन्छ। जान्नुपर्ने चिज भएकाले अर्थलाई प्रमेय भनिएको हो। अर्थको चिन्तन र स्वरूपनिर्धारणमा वैशेषिकको अनुपम भूमिका छ भन्ने बित्तिकै वैशेषिक प्रमेयविचारप्रधान शास्त्र हो भन्ने स्पष्ट हुन्छ (वरदाचार्यः, इस्वी सन् २००७ : ६)। धर्मको व्याख्या गर्ने प्रतिज्ञाका साथ वैशेषिक दर्शनको चिन्तन सुरु हुन्छ। जसद्वारा अभ्युदय र निःश्रेयसको सिद्धि

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुन्छ, त्यो नै धर्म हो भनिएको छ वैशेषिक दर्शनमा– **यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः (वै.सू.**, १।१।२)। यसबाट के बुझ्न सक्छौं भने सबै प्रकारका लौकिक तथा पारलौकिक अभीष्ट वस्तुको प्राप्ति जसबाट हुन्छ, त्यो नै धर्म हो। वैशेषिक दर्शनले पदार्थविश्लेषणका क्रममा संसारलाई द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष र समवाय गरी छओटा भाव पदार्थ र अर्को अभाव पदार्थ गरी सात भागमा विभाजन गरेको छ। यस दर्शनले उक्त द्रव्य, गुण आदि छ र अभाव गरी सात पदार्थलाई साधर्म्य र वैधर्म्यका आधारमा राम्रोसँग जानियो भने मुक्ति पाइन्छ भन्ने सिद्धान्तलाई स्थापित गरेको छ।

२. वैशेषिक नामकरणको आधार

भारतीय उपमहाद्वीपमा प्रचलित आस्तिक दर्शनहरूमध्ये पदार्थ चिन्तनमा महत्त्वपूर्ण स्थान राख्ने यस दर्शनलाई **वैशेषिक दर्शन**का अतिरिक्त **औलूक्य दर्शन** र **काणाद दर्शन** पनि भन्ने गरिन्छ। यस दर्शनको नाम वैशेषिक दर्शन किन रहेको हो ? भन्ने विषयमा विद्वान्हरूको एक मत देखिँदैन। नानाथरी मत र विचार पाइन्छन्। तीमध्ये मुख्य विचार निम्न छन् –

(क) अन्य कुनै पनि दर्शनले **विशेष** नामको विलक्षण पदार्थलाई स्वीकार गरेको छैन।[१] अझ भनौं यस शास्त्रमा भैं अन्य शास्त्रमा **विशेष**को व्याख्या गरिएको छैन। यस दर्शनले विशेष नामको पदार्थलाई स्वतन्त्र पदार्थका रूपमा स्वीकार गरेको हुनाले यसलाई वैशेषिक दर्शन भनियो– **विशेषमधिकृत्य प्रवृत्तं दर्शनं वैशेषिकदर्शनम्।** षड्दर्शनसमुच्चयका टीकाकार गुणरत्नसूरिको भनाइमा पनि यही तथ्य झल्किन्छ– **नित्यद्रव्यवृत्तयोऽन्त्या विशेषा एव वैशेषिकम्** (विक्रम संवत् २०५१ : ४२– पहिलो भाग)। यहाँ **विनयादिभ्यष्ठक् (पा.सू.**, ५।२।३४)[२] भन्ने सूत्रले विशेष शब्ददेखि स्वार्थमा ठक् प्रत्यय हुन्छ। ठको ठाउँमा इक हुन्छ र वैशेषिक पद बन्दछ। स्वार्थमा ठक् भएर बन्ने वैशेषिक पदको अर्थ 'विशेष' नै हो। त्यो जान्ने वा पढ्ने वैशेषिक हुन् भने

---

१. न्याय दर्शनले पनि विशेषलाई भिन्न पदार्थका रूपमा स्वीकार त गर्दछ तर त्यो वैशेषिक दर्शनले मानेको हुनाले समान तन्त्रका हैसियतमा मानेको हो न कि मूल रूपमा।

२. यस सूत्रले विनय आदि शब्ददेखि स्वार्थमा ठक् हुने हो। विनयादि गणमा **विनय, समय, सङ्गति, कथञ्चित्, अकस्मात्, समाचार, व्यवहार, सम्प्रदान, समुत्कर्ष, समूह, विशेष** र **अत्यय** शब्द पढिएका छन् भन्ने सूचना दिन्छन् काशिकाकार। यस गणमा कतै कतै **अस्थि** र **गण्ड** पनि पढिएका छन् भन्ने सूचना पाइन्छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तिनीहरूको शास्त्र वैशेषिक हो- **तद्वैशेषिकं विदन्त्यधीयते वा, तद्वेत्त्यधीते, इत्यणि वैशेषिकास्तेषामिदं वैशेषिकम्** (सूरि, वि.सं.२०५१ : ४२- पहिलो भाग)।

(ख) **विगतः शेषो यस्य तद् विशेषम्, विशेषम् एव वैशेषिकम्।** अथवा **विगतः शेषो यत्र तद् विशेषम् (दर्शनम्) विशेषम् एव वैशेषिकम्।** यसरी हेर्दा निर्विशेष नै उक्त विशेष पदको अर्थ हो। यसको तात्पर्य के हो भने न्याय दर्शनमा प्रमाण आदि १६ पदार्थलाई स्वीकार गरिन्छ भने ती सबै पदार्थका साथै अन्य दर्शनले मानेका पदार्थहरूलाई वैशेषिक दर्शनले स्वीकार गरेका सात पदार्थमा नै अन्तर्भूत गराएको हुनाले यस दर्शनको नाम वैशेषिक दर्शन रह्यो।

(ग) यस दर्शनले मोक्षावस्थामा आत्मामा रहेका समग्र विशेष गुणको पूर्ण विनाश हुन्छ भन्ने मान्दछ। अतः मोक्षको प्रसङ्गमा जुन दर्शन विशेष अथवा विशेष गुणसँग सम्बद्ध छ, त्यसलाई वैशेषिक दर्शन भनियो।

(घ) **विशेषणम् एव विशेषः** यस व्युत्पत्तिअनुसार पदार्थको विवेचनामा उद्देश, लक्षण र परीक्षाका क्रमले अगाडि बढ्नु नै विशेष हो र उक्त प्रक्रियालाई अवलम्बन गर्ने दर्शन नै वैशेषिक दर्शन हो।[१] यस दर्शनले पदार्थ-विश्लेषणमा यसै प्रक्रियालाई अपनाउने भएकाले यस दर्शनको नाम वैशेषिक रह्यो।

(ङ) विशेष शब्दले मूलतः भेद र विशेष गुण गरी दुई अर्थ दिन्छ। वेदान्त दर्शनले आत्मामा परस्पर भेद र विशेष गुण दुवैलाई मान्दैन। साङ्ख्यले भेद स्वीकार गरे तापनि विशेष गुणलाई स्वीकार गर्दैन तर यस दर्शनले दुवैलाई स्वीकार गरेको हुनाले यसको नाम वैशेषिक दर्शन रह्यो (झा, इ.स. १९९७ : ४- भूमिका)।

(च) द्वित्वोत्पत्ति, पाकज र विभागज विभागमा वैशेषिक दर्शनको विशेष चिन्तन छ।[२] केही विद्वान्को विचारमा यी विषयमा विशेष विश्लेषण

---

१. भारतीय उपमहाद्वीपको शास्त्रीय परम्परामा विषयवस्तुको विश्लेषण गर्ने पद्धति उद्देश, लक्षण र परीक्षाको क्रमले अगाडि बढेको देखिन्छ। उद्देश- विश्लेष्य वस्तुको नामोच्चारणमात्र। लक्षण- विश्लेष्य वस्तुको चिनारी वा परिभाषा। परीक्षा- लक्षण ठिक भयो वा भएन भन्ने विषयमा परीक्षण गर्ने काम- **त्रिविधा चास्य शास्त्रस्य प्रवृत्तिः- उद्देशो लक्षणं परीक्षा चेति। तत्र नामधेयेन पदार्थमात्रस्याभिधानम् उद्देशः, तत्रोद्दिष्टस्य तत्त्वव्यवच्छेदको धर्मो लक्षणम्, लक्षितस्य यथालक्षणमुपपद्यते न वेति प्रमाणैरर्थावधारणं परीक्षा (न्यायभाष्यम्-१।१।१।**

२. **द्वित्वे च पाकजोत्पत्तौ विभागे च विभागजे।**
यस्य न स्खलिता बुद्धिस्तं वै वैशेषिकं विदुः॥ (माधवाचार्यः, इ.स.२०१४ : ३६०)।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भएकाले नै यस दर्शनको नाम वैशेषिक दर्शन रहेको हो (वीरराघवाचार्यः, इ.स.२००५ : ३– भूमिका, शर्मा, वि.सं.२०५४ : ७४)।

(छ) मुनि कणादले आरम्भतिर {**धर्मविशेषप्रसूतात्** ... (१।१।४)} विशेष पद र अन्ततिर {**संयुक्तसमवायादग्नेर्वैशेषिकम्** (१०।२।७)} वैशेषिक पदको निर्देश गरेको हुनाले यस दर्शनको संज्ञा वैशेषिक रह्यो भन्ने कल्पना पनि कतै पाइन्छ।

(ज) पुरुषलाई श्रेय गर्ने लौकिक र पारलौकिक पदार्थको विश्लेषणरूप वैलक्षण्यले भरिएको शास्त्र हुनाले अन्य शास्त्रभन्दा विशेष (विशिष्टता) भएकाले यस शास्त्रलाई वैशेषिक भनिएको हो भन्ने कल्पना पनि कतै पाइन्छ।

(झ) जगत्का लागि प्रकृति अथवा परम पुरुषको उपादानत्वलाई नमानेर परमाणुको उपादानत्व मान्ने विशिष्टता(विशेष)ले गर्दा यस शास्त्रको नाम वैशेषिक भएको भन्ने कल्पना पनि कतिपयको छ नै (वीरराघवाचार्यः, इ.स.२००५ : ४–भूमिका)।

(ञ) वैशेषिक शब्दको अर्थ विशिष्ट हो। एउटा चिनियाँ परम्पराअनुसार कणाद विशिष्ट भएका र उनको विशिष्ट बुद्धिबाट जन्मेको हुनाले यस दर्शनको नाम वैशेषिक दर्शन रहेको भन्ने पाइन्छ। विशेषतः चिनियाँ भाषामा दश पदार्थशास्त्रका प्रणेता चन्द्रलाई विशिष्ट उपदेशक मानिने विषयको उल्लेख डा.उइले गरेका छन् भन्दै नारायण मिश्रले **वैशेषिक दर्शन : एक अध्ययन** नामक पुस्तकमा उल्लेख गरेका छन् (इ.स.१९६८ : ६)। त्यसै गरी चीनका चिस्तान र क्वेहेइची नामक दार्शनिकले सङ्कलन गरेको एउटा प्राचीन परम्पराअनुसार अन्य दर्शन अझ भन्ने हो भने विशेषतः साङ्ख्य दर्शनभन्दा विशिष्ट र युक्तियुक्त भएकाले यस दर्शनको नाम वैशेषिक दर्शन रहेको विषयको जानकारी दिएका छन् बलदेव उपाध्यायले (इ.स.२००१ : २१३)। राममूर्त्ति शर्माले चिस्तान नभनेर चिरस्तान भन्दै यही विषयको उल्लेख गरेका छन् (इ.स.१९९८ : ७४)। नारायण मिश्रले पनि यसै विषयलाई डा.उइले लेखेका छन् भन्ने सूचना दिएका छन् (इ.स.१९६८ : ५)। वस्तुतः यो अर्थ त्यति मिल्दो र युक्तियुक्त देखिँदैन। किनभने अन्य शास्त्रकार ऋषिको विशिष्ट बुद्धि थिएन केवल कणादको मात्र विशिष्ट बुद्धि थियो भन्न मिल्दैन।

(ट) वस्तुतः विशेष शब्दको अर्थ व्यवच्छेदक हुनुपर्छ भन्ने विचार प्रकट गरेका छन् नारायण मिश्रले (इ.स.१९६८ : ७)। विशेषको व्यवच्छेदक अर्थ

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुनका लागि यसको विग्रह **'विशिष्यते सर्वतो व्यवच्छिद्यते येन स विशेषः'** यस्तो हुनुपर्छ। यसरी व्यवच्छेदकचाहिँ साधर्म्य र वैधर्म्य हुन्छन्। यसरी हेर्दा उनले वैशेषिक शब्दका दुइटा अर्थ हुन सक्ने जनाएका छन्–

(अ) **विशेषाभ्याम् = व्यवच्छेदकाभ्याम् = साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां व्यवहरतीति वैशेषिकम्।**

(आ) **विशेषाभ्याम् = व्यवच्छेदकाभ्याम् = साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां (साधर्म्य-वैधर्म्ये प्रतिपादयितुम्) प्रभवतीति वैशेषिकम्।**

यी दुइटा विग्रहमा रहेको 'व्यवच्छेदकाभ्याम्' पद क्रमशः तृतीया र चतुर्थी विभक्तिका हुन् भन्ने सूचना पनि दिएका छन् मिश्रले (पूर्ववत् : ८)। त्यसरी पहिलो विग्रहअनुसार साधर्म्य र वैधर्म्यका आधारमा व्यवहार गर्ने अथवा चिन्तनप्रक्रिया अगाडि बढाउने दर्शन नै वैशेषिक दर्शन भन्ने हुन्छ भने दोस्रोमा साधर्म्य र वैधर्म्यको प्रतिपादनका लागि समर्थ दर्शन नै वैशेषिक दर्शन भन्ने हुन्छ। यसरी उनका मतमा साधर्म्य र वैधर्म्यलाई केन्द्रबिन्दुमा राखेर अगाडि बढ्ने दर्शन नै वैशेषिक दर्शन हो भन्ने देखिन्छ। तर यो विचार एकाङ्गी देखिन्छ। किनभने यद्यपि विशेष शब्द उक्त व्यवच्छेदक अर्थमा निष्पन्न होला र उक्त अर्थ मात्र पनि सकिएला तैपनि **अन्यत्रान्त्येभ्यो विशेषेभ्यः (वै.सू.**, १।२।६) भन्ने विशेषको सामान्य परिचय दिने सूत्रमा भनिएको विशेष साधर्म्य र वैधर्म्य होइन। यदि शास्त्रभित्र आएको विशेष शब्द र वैशेषिक पदघटक विशेष शब्द भिन्न भिन्न हुन् भन्ने हो भने त अर्कै कुरो होला। तर त्यसका लागि पनि प्रमाण त चाहियो।

(ठ) यी माथि गरिएका व्याख्यामा केही आधार भए तापनि वस्तुगत तथ्य छैन। अतः तथ्य के हो भने न्याय र वैशेषिक दर्शनले जगत्को मूल कारण मानेको परमाणुलाई भारतीय उपमहाद्वीपीय चिन्तनमा विशेष भनिन्छ र यही विशेष नामक पदार्थलाई मूल मानेर प्रवृत्त भएकाले यस दर्शनको नाम वैशेषिक रहेको विषय नै तथ्यपरक र सत्य हो भन्ने विचार व्यक्त गरेका छन् उदयवीर शास्त्रीले (इ.स.२०१० : ९– भाष्यकार का निवेदन)। तर यहाँ पनि एउटा गल्छेडो के छ भने माथि भनिए झैं विशेषको सामान्य परिचय दिने **(वै.सू.**, १।२।६) सूत्रमा आएको विशेष त परमाणुमा रहने चिज हो न कि स्वयम् परमाणु। अतः परमाणुलाई विशेष कसरी भन्ने ? अर्को कुरा उनले योग शास्त्रमा[१] पनि

---

१. **विशेषाऽविशेषलिङ्गमात्रालिङ्गानि गुणपर्वाणि (यो.सू.**, २।१९)

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

परमाणुलाई विशेष भनिएको छ भन्ने कुरा गरे पनि त्यो न्याय र वैशेषिकले मानेको परमाणुकै समकक्षी तत्त्व हो भन्न त गाह्रो होला ! निष्कर्ष विद्वन्मनीषीबाट। यस सम्बन्धमा अर्को स्मर्तव्य विषय के पनि छ भने समकक्षी नै मानौं भने तापनि वैशेषिक सूत्रमा आएको विशेष परमाणुमा रहने चिज भएकाले ती दुई दर्शनको चिन्तनधारा नै भिन्न हो। अतः योगमा रहेको विशेषलाई लिएर यहाँ समकक्षी मान्न सजिलो छैन।

निष्कर्षमा अन्य दर्शनले विश्लेषण नगरेको नित्य पदार्थमा रहने विशेष नामको पदार्थलाई मानेर र विश्लेषण गरेर अगाडि बढेको दर्शन नै वैशेषिक दर्शन हो। अब यहाँ एउटा के जिज्ञासा हुन सक्छ भने यस दर्शनले त द्रव्य आदि पदार्थ पनि मान्दछ र तिनीहरूको विश्लेषण पनि गर्दछ तर विशेष मान्यो र त्यसको विश्लेषण गऱ्यो भन्दैमा त्यसैबाट यस दर्शनको संज्ञा रहनुपर्ने किन ? अन्यबाट नहुने किन ? मूल कुरो के छ भने भारतीय उपमहाद्वीपको चिन्तनमा कतिपय भेदवादी दर्शन छन् भने केही अभेदवादी दर्शन पनि छन्। अभेदवादी दर्शनले पनि व्यवहारमा त भेद नै मानिरहेका हुन्छन्। जगत् भेदमय छ : अनेकता र भेद अनिवार्य सत्य चिज हो। त्यो भेदको मूल कारण भनेको विशेष हो। भेदक तत्त्व विशेष हो। त्यस्तो महनीय गरिमा बोकेको विशेषको विवेचन गरिएकाले यस दर्शनको संज्ञा वैशेषिक हुन गएको हो।

त्यसै गरी यस दर्शनको नाम औलूक्य दर्शन रहनुमा पनि विद्वान्हरूका निम्न विभिन्न धारणाहरू पाइन्छन् —

(क) यस दर्शनका प्रणेता कणाद मुनि उलूक नामक वंशका थिए। त्यसैले उनको नाम औलूक्य हुन गयो। त्यसै कारणले कणादनिर्मित दर्शनलाई औलूक्य दर्शन भनिन्छ।

(ख) कणाद मुनिको तपस्याबाट भगवान् शङ्कर प्रसन्न भएर उलूकका (उल्लूका) रूपमा आएर वरदान दिएपछि यस दर्शनको प्रणयन भएकाले यसको नाम औलूक्य दर्शन रह्यो।

(ग) कणभुक् ऋषि (कणाद ऋषि) रात्रिमा सिला खोज्न उलूकका रूपमा जाने भएकाले उनले प्रवर्तन गरेको दर्शन नै औलूक्य दर्शन भनियो।

यसै गरी ती कणाद मुनिले प्रवर्तन गरेको दर्शन भएकाले यस दर्शनको नाम काणाद दर्शन पनि रह्यो। यसरी यसको वैशेषिक दर्शन, औलूक्य दर्शन र काणाद दर्शन नाम रहे भनेर विद्वान्हरू बताउँछन्।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

३. वैशेषिक सूत्रका कर्ता मुनि कणाद

यद्यपि वेद, उपनिषद् र पुराण आदि ग्रन्थमा पनि वैशेषिक दर्शनमा प्रतिपादित विषयहरू पाइन्छन्। त्यसैले यसको आरम्भ वैदिक कालदेखि नै भएको थियो भन्न सकिन्छ, तथापि महर्षि कणादले सूत्रबद्ध रूपमा यस दर्शनलाई छुट्टै दर्शनको रूप दिए। त्यसो हुँदा उनी वैशेषिक सिद्धान्तका सङ्ग्रहकर्ता र वैशेषिक दर्शनका समुद्भावक मानिन्छन्। वैशेषिक सूत्रका रचयितालाई कणादका अतिरिक्त कणभुक्[१], कणभक्ष[२], कणव्रत[३], योगी, उलूक[४], औलूक, औलूक्य[५], काश्यप[६], पैलुक पनि भन्ने गरिन्छ। उनको ऐतिहासिक विवरणभन्दा पहिले कणादलाई कणाद, उलूक, औलूक्य, काश्यप र पैलुक किन भन्न थालियो भन्ने विषयमा चिन्तन गरौँ–

३.१ कणाद संज्ञाको सार्थकता

व्योमशिवाचार्यले व्योमवतीमा कणको अर्थ स्पष्ट नगरेको भए पनि कणलाई खाने नै कणाद हुन् र त्यो नाम उनको विशिष्ट आहारका आधारमा रहेको हो भन्ने भाव व्यक्त गरेका छन्– **कणान् अत्तीति कणादस्तमिति विशिष्यहारनिमित्तसंज्ञोप–दर्शनेनासच्चोद्यनिरासः। तच्च 'कणान् वा भक्षयेत् कामं माहिषाणि दधीनि च' इत्यादि युक्तियुक्तम्** (इ.स.१९८३ : १३ – प्रथमो भागः)। तर उनले आहार भनेको खाने चिज नै हो कि सिद्धान्त हो र त्यो विशिष्ट संज्ञाको तात्पर्य के हो ? भन्ने स्पष्ट पारेका छैनन्। उनले अरू केहीले गरेको

---

१. **योगाचारविभूत्या यस्तोषयित्वा महेश्वरम्।**
चक्रे वैशेषिकं शास्त्रं तस्मै कणभुजे नमः॥ (प्रशस्तपादभाष्यम्, अन्तिम मङ्गलाचरण)।
चतुर्विंशतिरुद्दिष्य गुणाः कणभुजा स्वयम्। ...॥२९॥ (तार्किकरक्षा (गुणनिरूपण)।

२. **अत्यन्तनाशे गुणसङ्गतेर्या स्थितिर्नभोवत् कणभक्षपक्षे।**
मुक्तिस्त्वदीये चरणाक्षपक्षे सानन्दसंवित्सहिता विभूतिः॥
(माधवाचार्यः, **सङ्क्षेपशङ्करजयः**, अ.१६, श्लो., ६९)।
आरम्भवादः कणभक्षपक्षः संघातवादस्तु भदन्तपक्षः।
साङ्ख्यादिपक्षः परिणामवादः वेदान्तवादस्तु विवर्तपक्षः॥

३. **...यथाह कणव्रतः ...** (जयन्तभट्टः, **न्यायमञ्जरी** (प्रथमो भागः (द्वितीयमाह्निकम्)), पृ. १७३)॥ द्वितीयो भागः (अष्टममाह्निकम्)), पृ. २८२)।

४. **विना पक्षिणा उलूकेनेति** (**व्योमवती** (प्रथमो भागः), पृ.३१)।

५. **... औलूक्यपक्षे** (**न्यायवार्त्तिकम्**– १।२।४), **...औलूक्यैरुच्यते तामपि न बुद्ध्यामहे वयम्** {जयन्तभट्टः, **न्यायमञ्जरी** (द्वितीयो भागः, पञ्चममाह्निकम्), पृ.३}।

६. **विरुद्धासिद्धसन्दिग्धमलिङ्गं काश्यपोऽब्रवीत्। (प्रशस्तपादभाष्यम्,** पृ.४८०)।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विग्रह विचारणीय छ भन्ने भाव पनि व्यक्त गरेका छन्- **अन्ये तु असच्चोद्यनिरासार्थं कणान् ददाति दयते इति वा कणादः ... चिन्त्यमेतत्। प्रसिद्धयपरिज्ञानपरिहारार्थं चोपात्तमित्यलम् असद्व्याख्यानैः** (पूर्ववत्)।

श्रीधराचार्यका मतमा कापोती वृत्तिका आधारमा सिला खोजेर कणहरू खाने भएकाले कणाद भनिएको हो- **कणादमिति तस्य कापोतीं वृत्तिमनुतिष्ठतः रथ्यानिपततंतण्डुलानादाय प्रत्यहं कृताहारनिमित्ता संज्ञा। 'निवरवकाशः कणान् वा भक्षयतु' इति यत्र तत्र उपालम्भस्तत्रभवताम्** ... (इ.स.१९९७ : ४)। कापोती वृत्ति भनेको परेवाको वृत्ति हो। अर्थात् परेवाले खलामा/बाटमा झरेका कणहरू सिला खोजेर खाएझैं वैशेषिक सूत्रका रचयिताले पनि त्यसो गर्ने भएकाले यिनको नाम कणाद भएको हो। षड्दर्शनसमुच्चयको तर्करहस्यदीपिका नामक टीकाका कर्ता गुणरत्नसूरिले पनि यही भनाइको अनुसरण गरेका छन्- **मुनिविशेषस्य कापोतीं वृत्तिमनुष्ठितवतो रथ्यानिपतितांस्तण्डुलकणानादायादाय कृताहारस्याहारनिमित्तात्कणाद इति संज्ञा अजनि** (वि.सं.२०५१ : ७२६- दोस्रो भाग)।

उदयनाचार्य आदिको मतमा भने महेश्वरको कृपाले कणरूप परमाणुलाई खाने अर्थात् सिद्धान्ततः आत्मसात् गर्ने भएकाले उनलाई कणाद भनिएको हो- **कणान् परमाणून् अत्ति सिद्धान्ततत्वेन आत्मसात् करोति इति कणादः**। कणादका शिष्य भएकाले वैशेषिकहरू काणाद पनि भनिन्छन्- **कणादस्य शिष्यत्वेन वैशेषिकाः काणादा भण्यन्ते** (सूरि,वि.सं.२०५१ : ७२६- दोस्रो भाग)।

३.२ उलूक संज्ञाको कारण

वैशेषिकसूत्रकारलाई उलूक अथवा औलूक्य पनि भन्ने गरिन्छ। उनको नाम उलूक रहनुमा कुनै वेलामा सृष्टिको अन्तमा एक जना तीर्थकको आविर्भाव भयो। उनी दिनभरि गम्भीर शास्त्र चिन्तनमा लाग्दथे र रात परेपछि उनी आहारको खोजीमा बाहिर निस्कन्थे। रातिका समयमा खलाहरूमा गएर रहलपहल धानका कणहरू बट्याउँदथे। यसै कारणले उनलाई कणाद वा कणभक्ष भनियो। त्यसका साथै उनले उल्लूले झैं जीविका चलाउने भएकाले उनलाई उलूक पनि भनिन्थ्यो भन्ने किम्वदन्ती पाइन्छ। तर गौरीनाथ शास्त्रीका विचारमा यो भनाइ सत्यतामा आधारित छैन (इ.स.१९८० : २-भूमिका)। जे होस् उनलाई उलूक भनिन्थ्यो भन्ने कुरो त व्योमशिवाचार्यको भनाइबाट पनि प्रमाणित हुन्छ- **अन्यैस्तु धर्मैः सह धर्मिण उपदेशः कृतः। केनेति ? विना पक्षिणा उलूकेनेति** (इ.स.१९८३ : ३१- प्रथमो भागः)।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भीष्मपितामह शरशय्यामा परेका वेलामा आउने ऋषिहरूमध्ये उलूक पनि थिए भन्ने कुरो महाभारतको शान्तिपर्व अध्याय ४७ मा पाइने हुनाले[1] कसै कसैको मतमा यिनै उलूक मतान्तरमा औलूक्य मुनि नै वैशेषिक दर्शनका रचयिता हुन् (तर्कवागीश, इ.स.१९६८ : ४२- भूमिका)। महाभारतको अनुशासन पर्वको चौथो अध्यायमा पनि विश्वामित्रको वंशमा पनि उलूक नामका ऋषिको चर्चा पाइन्छ। वत्स देशमा उलूक ऋषिको आश्रम भएको विवरण पाइन्छ। जहाँ काशिराजकी छोरी अम्बाले केही समयसम्म आश्रय प्राप्त गरेको ऐतिह्यको उल्लेख छ। दुर्योधनको दूत बनेर पाण्डवको शिविरमा गएका उलूक नामक शकुनिको छोराको वर्णन पनि महाभारतको उद्योग पर्वको १६०, १६१ अध्यायतिर पाइन्छ। यीमध्ये कुनै उलूक वैशेषिक सूत्रका रचयिता हुन् वा होइनन् भन्ने विषयमा इदमित्थम् गर्न त गाह्रो छ। न्यायकोशकारले महाभारतमा आएका उलूक मुनि वैशेषिक सूत्रका रचयिता उलूक नामका कणाददेखि भिन्न हुन् भनेका छन् (इ.स.२०११ : ३६- उपोद्घातः)।

३.३ औलूक्य संज्ञाका केही आधार

केही विद्वान्को मतमा वैशेषिक सूत्रका रचयिताका पिताको नाम उलूक थियो। उलूकका पुत्र हुनाले यिनलाई औलूक्य भनिएको हो। उनको नाम औलूक्य भन्ने भनाइको प्रमाणका रूपमा जैनाचार्य अभयदेव सूरिको सम्मतितर्कको व्याख्याको निम्न वाक्य पनि प्रस्तुत गर्दछन्- **एतदेवोक्तं भगवता औलूक्येन** ...। नैषधीय चरितमा भने औलूक शब्दको प्रयोग पाइन्छ। अर्थात् त्यहाँ वैशेषिक दर्शनलाई औलूक दर्शन पनि भनिने जानकारी दिइएको छ-

ध्वान्तस्य वामोरु विचारणायां वैशेषिकं चारुमतं मतं मे।
औलूकमाहुः खलु दर्शनं तत् क्षमं तमस्तत्त्वनिरूपणाय॥ (२२।३५)

नैषधीय चरितको प्रकाश टीकाका रचयिता नारायण भट्टले उक्त श्लोकको व्याख्याका क्रममा उलूक नाम पनि भएका कणाद मुनिले रचेको हुनाले वैशेषिक दर्शनलाई औलूक दर्शन पनि भनिने जानकारी दिएका छन्- **वैशेषिकमप्युलूकापरनाम्ना कणादमुनिना प्रोक्तमित्यौलूकं दर्शनम्।**

कतिपयको विचारमा यिनलाई उलूक भनिने होइन अपितु यिनको दर्शनको नाम औलूक्य हो। जुन कुरा न्यायकोशकार भीमाचार्यले पनि यस विषयमा एउटा ऐतिह्य सुनिन्छ भन्दै लेखेका छन्- **तपस्विने कणादमुनये स्वयमीश्वर**

---

१. **याज्ञवल्क्यश्च विख्यातस्तथा स्थूणो महाव्रतः।**
उलूको यमदूतश्च तथर्षिः सैन्धवायनः॥५१॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

उलूकरूपधारी प्रत्यक्षीभूय पदार्थषट्कमुपदिदेश। तदनु स महर्षिर्लोकानुकम्पया वैशेषिकसूत्राणि चकार। तेन तद्दर्शनस्य 'औलूक्यदर्शनम्' इति नामान्तरम् (पूर्ववत् : ३५) अर्थात् तपस्वी कणादलाई स्वयम् ईश्वर उल्लूका रूपमा प्रकट भएर छओटा पदार्थको उपदेश गरे। त्यसपछि महर्षिले लोकमाथि अनुकम्पा गरेर वैशेषिक सूत्र बनाए। त्यसो भएकाले यसलाई औलूक्य दर्शन भनिएको हो। भीमाचार्यले यो ऐतिह्य कुन आधारमा लेखेका हुन् भन्ने उनले खुलाएका छैनन्। 'न्यायकन्दलीका पञ्जिका नामको व्याख्याका व्याख्याता जैनाचार्य राजशेखरले वैशेषिक सूत्रको भाष्यटीकाकारको क्रम बताएका छन्' भन्ने सूचना दिँदै ढुण्डिराज शास्त्रीले लीलावतीको भूमिकामा उक्त विषयलाई भीमाचार्यले लेखेको भन्दा केही विशिष्ट तरिकाले उद्धृत गरेका छन्- **इह किल पूर्वमजिह्मब्रह्माभ्यास-दूरीकृतप्रमादाय मुनये कणादाय स्वयमीश्वर उलूक-रूपधारी प्रत्यक्षीभूय द्रव्यगुणकर्म्मसामान्य-विशेषसमवायलक्षणं पदार्थषट्कमुपदिदेश। तदनु स महर्षिर्लोकानुकम्पया षट्पदार्थरहस्यप्रपञ्चनपराणि सूत्राणि रचयाञ्चकार। तेषु सूत्रेषु प्रशस्तदेवकरो भाष्यं सकृद्गुणनमात्रेण ...** (इ.स.१९९१ : २)।

गुणरत्नसूरिले पनि कणाद मुनिका समक्ष शिवले उल्लूका रूपमा आएर यस दर्शनको मतलाई प्रकाशित गरेको हुनाले यस दर्शनको नाम औलूक्य दर्शन रहेको बताएका छन्- **तस्य कणादस्य मुनेः पुरः शिवेनोलूकरूपेण मतमेतत्प्रकाशितम्। तत औलूक्यं प्रोच्यते** (वि.सं.२०५१ : ७२६- दोस्रो भाग)।

यसरी उलूकको रूप लिएका ईश्वरको उपदेशका आधारमा ऋषि कणादले बनाएकाले यसलाई औलूक्य दर्शन भनिएको हो भन्ने पनि देखिन्छ। उलूक रूप धारण गरेको उल्लेख नपाइए पनि उदयनाचार्यको **कणादो मुनिः महेश्वरनियोगप्रसादावधिगम्य शास्त्रं प्रणीतवान्** (इ.स.१९८० : ४२) अर्थात् 'मुनि कणादले महेश्वरको आज्ञा र अनुग्रह पाएर शास्त्रको प्रणयन गरे' भन्ने वाक्यले माथिको भनाइलाई केही न केही पुष्ट पार्दछ नै।

३.४ पैलुक संज्ञाको कारण

परमाणुका पर्यायवाचीका रूपमा पिलु[1] शब्दको प्रयोग गरिने भएकाले परमाणुसिद्धान्तका प्रवर्तक पैलुक भनिन्छन् र वैशेषिक सम्प्रदायलाई पैलुकसम्प्रदाय पनि भन्ने गरिन्छ।

---

१. **पिलवः = परमाणव एव स्वतन्त्राः पच्यन्ते** (शङ्करमिश्रः, **उपस्कारः**- ७।१।१)। अमरकोशमा पिलु शब्द दाँते ओखर, हात्ती, बाण, फूल र परमाणु गरी पाँचओटामा प्रयुक्त हुने सूचना दिइएको छ-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

३.५ काश्यप संज्ञाको कारण

मुनि कणाद कश्यप कुलमा उत्पन्न भएका हुनाले यिनलाई काश्यप पनि भनिन्थ्यो। प्रशस्तपादाचार्यको **विरुद्धासिद्धसन्दिग्धमलिङ्गं काश्यपोऽब्रवीत्** (इ.स.१९९७ : ४८०) भन्ने वाक्यको व्याख्याका क्रममा श्रीधर भट्ट र उदयानाचार्यको **कश्यपात्मजः** भन्ने पदले यस भनाइको पुष्टि गर्दछ। उदयनाचार्यले त कश्यपात्मजः भनेपछि 'कणादः' भन्ने पद पनि थपेका छन्। त्यसै गरी वरदराजाचार्यले पनि **तार्किकरक्षा**मा **इति काश्यपनिर्णयः** (का.४१) भन्दै कणादका लागि काश्यप शब्दको पनि प्रयोग गरेका छन्। सर्वपल्ली राधाकृष्णन्‌ले वैशेषिकसूत्रकारको मूल नाम काश्यप हुन सक्ने सम्भावना औँल्याएका छन् (इ.स.२०१७ : १५९– दोस्रो भाग)।[१]

४. कणादको सङ्क्षिप्त जीवनी

न्यायकोशकार भीमाचार्यले 'कणादको निवासस्थान मिथिला देश हो' भनेका छन्– **महर्षिः कणादः ...। मिथिलादेशे तस्य निवासस्थानम्** (इ.स.२०११ : ३५– उपोद्घातः)। तर उनले 'कणाद त्यहाँ नै जन्मेका' भने भनेका छैनन्।

कणादले वैशेषिक दर्शनलाई सूत्रबद्ध गरी स्वतन्त्र दर्शनका रूपमा कहिले अस्तित्वमा ल्याए भन्ने कुरामा आजसम्म पनि दार्शनिकहरूको एक मत नपाइए तापनि वैशेषिक सूत्रमा प्रयुक्त शैली र भाषिक विशेषतालाई विचार गरेर हेर्दा सूत्रकार कणादको समय न्यायसूत्रकार गौतमको भन्दा प्राचीन मात्र सकिन्छ। नारायण मिश्रले 'वैशेषिक सूत्र न्यायसूत्रभन्दा प्राचीन माने पनि वैशेषिक सूत्र कहिले रचिएका हुन् भन्ने बारेमा निश्चयका साथ भन्न सकिँदैन' भनेका छन् (इ.स.१९६८ : १०)। तर न्यायकोशकार भीमाचार्यले भने कणादलाई न्यायसूत्रकार गौतमभन्दा अर्वाचीन मान्दछन् (पूर्ववत् : ३४)। राममूर्त्ति शर्माले कणादको समय एक ठाउँमा इसापूर्व पाँच छतिर हुन सक्ने सम्भावना बताउँदै अर्का स्थलमा इ.पू. पाँच भनेका छन् (इ.स.१९९८ : ८०,७५)। इ.पू. तेस्रो शताब्दीमा कौटिल्यद्वारा रचित अर्थशास्त्रमा वैशेषिक दर्शनको उल्लेख नहुनु र इसाको पहिलो शताब्दीमा कनिष्ककको समयमा रचित चरकसंहितामा वैशेषिक दर्शनाभिमत छओटा पदार्थको उल्लेख भएकाले डा.उइलगायत कतिपय विद्वान्‌को विचारमा वैशेषिक

द्रुमप्रभेदमातङ्गकाण्डपुष्पाणि पीलवः ॥१९३॥ (नानार्थवर्गः)।

कोशमा पीलु शब्द दीर्घ दिइएको छ भने ह्रस्व पनि प्रयुक्त हुन्छ। वैशेषिकशास्त्रमा ह्रस्व नै प्रयुक्त भएको पाइन्छ।

१. The real name of the author of the sūtras seems to have been Kāśyapa.

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सूत्रको रचनाकाल इसाको ५० देखि १५० को बिचको हुनुपर्छ। वस्तुतः पहिले आन्वीक्षिकी पदले न्याय र वैशेषिक दुवै दर्शनलाई लिइने हुनाले कौटिल्यले छुट्टै वैशेषिक दर्शनको उल्लेख नगरेका हुन् भन्ने कतिपय विद्वान्को धारणा पाइन्छ। जुन धारणा उपयुक्त पनि देखिन्छ। किनकि वात्स्यायनले पनि वैशेषिकलाई समानतन्त्रका रूपमा नै व्याख्या गरेका छन्। अतः लुइ आदि विद्वान्को धारणा त्यति युक्तियुक्त देखिँदैन। न्यायसूत्रमा श्रुतिलाई मात्र प्रमाण मानिएको तर वैशेषिक सूत्रमा भने स्मृतिलाई पनि प्रमाण मानिएको हुनाले श्रीजीव न्यायतीर्थ नामका विद्वान्का विचारमा न्यायसूत्रभन्दा वैशेषिक सूत्र अर्वाचीन हुन् भन्ने विषयको सूचना दिएका छन् गौरीनाथ शास्त्रीले (इ.स.१९८० : ३- भूमिका)। म.म. कुप्पूस्वामी लगायत विद्वान्ले भने इपू ४०० तिर वैशेषिक सूत्रको रचनासमय मान्दछन्। कौटिल्यको अर्थशास्त्रमा आन्वीक्षिकीअन्तर्गत वैशेषिक दर्शनको उल्लेख नहुनुले राधाकृष्णन्का मतमा वैशेषिक सूत्रको रचना इ.पू. ३०० पछि भएको हो। उनले कणादका सूत्रमा समय समयमा अन्य सूत्रहरू जोडिएको सम्भावना औँल्याएका छन्। कणादका कतिपय सूत्रमा भाष्यकार प्रशस्तपादको भाष्य छैन भन्ने मान्दछन् उनी। कणादले मूलतः तीनओटा पदार्थको वर्णन गरेका र प्रशस्तपादले अन्य तीनओटा जोड्नुका साथै प्रशस्तपादले सातओटा गुण पनि जोडिदिएको विषयको उल्लेख गरेका छन् राधाकृष्णन्ले। छओटा पदार्थ मानिएकोमा अगाडि गएर अभाव पनि जोडेर सात पदार्थ मानिएको विषयको पनि उल्लेख गरेका छन् उनले (१९७२ : १७९- दोस्रो भाग)।[1] डा.ज्याकोबीले वैशेषिक सूत्रको समय यतै तानेर इसाको दोस्रो शताब्दीदेखि इसाको पाँचौ शताब्दीसम्म मानेका छन्।

वैशेषिक सूत्रमा अन्य सिद्धान्तलाई लिएर पूर्वोत्तर पक्षका आधारमा खण्डनमण्डन नभएकाले पनि ऋषि कणादलाई अन्य सूत्रकारभन्दा प्राचीनतम मानिन्छ- **महिर्षरयं दर्शनकारेभ्योऽन्येभ्यः सर्वेभ्यः प्राचीन इत्येतावन्मात्रमव-गम्यते** (तातार्चार्यः, इ.स.१९७९ : ९- भूमिका)। **नेतरस्य दर्शनस्य कस्यापि**

---

१. Since Kautilya does not refer to the Vaiśeṣika under Ānvikṣiki, it is said that the system was formulated later than 300Bc. Kanāda's Sūtra seems to have received additions from time to time. Some of the sutras now found in his treatise were not commented on by the scholiast, Prāśastapāda, which indicates that at the time the latter commended on the sūtra, they were not included in it. While Kanād mentioned olny three categories, Prāśastapād added three more, and still later, the category of non-existence -abhāv was introduced. Prāśastapāda added seven qualities to the list mentioned by Kanāda.

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अस्मात्प्राचीनत्वमिति विदुषां मतम् (झा, इ.स.१९७७ : ९-भूमिका)। त्यसो हुँदाहुँदै पनि यिनको काल निश्चित गर्न भने सकिँदैन तापनि न्यायमा बौद्ध आदिको खण्डन भएको र वैशेषिक सूत्रमा बौद्ध आदि चिन्तनको केही न केही खण्डन भए पनि विशेष खण्डन नभएकाले यसका कर्ता ऋषि कणादलाई इपू पाँचौँ छैटौँतिरका मान्नुपर्ने हुन्छ।

गौरीनाथ शास्त्रीका विचारमा वैशेषिक दर्शन अति प्राचीन भए पनि आज उपलब्ध सूत्र भने त्यति प्राचीन होइनन्। उनका भनाइमा त आज अप्राप्य भारद्वाजवृत्ति र रावणभाष्यभन्दा आज प्राप्त वैशेषिक सूत्र अर्वाचीन हुन सक्ने भाव पाइन्छ। उनले स्पष्ट शब्दमा के भनेका छन् भने 'वैशेषिक सूत्रको भारद्वाजवृत्ति र रावणभाष्य अप्राप्त भएकाले कणादसूत्रलाई नै वैशेषिक दर्शनको प्राचीनतम ग्रन्थ स्वीकार गर्नुपर्छ' (इ.स.१९८० : ४)। यसको अर्थ के हुने भयो भने आज प्राप्त काणाद सूत्रभन्दा अप्राप्य भारद्वाजवृत्ति र रावणभाष्य पुराना हुन्। आज पुरानो स्वरूप नपाइए तापनि उक्त भनाइले वैशेषिक दर्शन अति प्राचीन हो भन्ने विषयमा पनि केही न केही सूचना दिन्छ नै।

चिनियाँ परम्पराअनुसार वैशेषिक शास्त्रका कर्ता कुनै उलूक नामका चिन्तक थिए। जसको समय बुद्धको भन्दा आठ सय वर्ष पहिले थियो। तिनले निर्माण गरेको वैशेषिक शास्त्र एक लाख श्लोकको थियो। यो विषय चिनियाँ परम्परामा लिखित नै भए तापनि जनश्रुतिमा आधारित भएकाले प्रामाणिक मान्न नसकिएला तर पनि यसले वैशषिक दर्शन अति प्राचीन हो भन्ने कुरालाई कतैनकतै सङ्केत त गर्दछ नै।

उक्त उलूकका शिष्य पनि उलूक नामका नै थिए। शिष्य उलूक हुन् वा गुरु नै उलूक हुन् (सम्भवतः शिष्य उलूक होलान्), सिद्धि प्राप्त भइसकेपछि उनमा मोक्षको इच्छा जागेछ, तर षट्पदार्थी शास्त्रका बारेमा ग्रहण गर्ने कुनै पनि योग्य शिष्य नभेट्दा उनलाई साह्रै पीडा भएछ। यसै बिचमा वाराणसीका कुनै पञ्चशिखी नामका ब्राह्मण उनका सान्निध्यमा पुगेछन्। जसलाई उनले द्रव्यादि छओटा पदार्थको उपदेश गरेछन्। ती पञ्चशिखीले द्रव्य, गुण र कर्म त बुझे तर सत्ताका बारेमा बुझेनन् र द्रव्य, गुण र कर्मका अतिरिक्त सत्ता छैन भनेछन्। उलूक किंवा कणाद केही क्षण मौन बसेछन् र पुनः सामान्यादिको उपदेश गरेछन्। फेरि पनि पञ्चशिखीले सत्ताको स्वीकार गर्न नसक्दा गुरुले- **सत्ता न द्रव्यं न गुणो न कर्म**[1] इत्यादि बताएछन् र पञ्चशिखीले सत्ताको पनि स्वीकार गरेछन्। त्यसपछि गुरुले पञ्चत्व प्राप्त गरेछन्। कालान्तरमा पञ्चशिखीले वैशेषिक शास्त्रको प्रचार

---

१. वर्तमान सूत्रपाठमा **द्रव्यगुणकर्म्मभ्योऽर्थान्तरं सत्ता (वै.सू.**, १।२।८) भन्ने सूत्र छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गरे (झा, इ.स.१९७७ : ६– भूमिका)। साङ्ख्य शास्त्रका पञ्चशिख नामका कुनै आचार्य पनि छन् तर यी भिन्न हुन्। जे होस् कणादका कुनै पञ्चशिखी नामका शिष्य थिए भन्ने मानिन्छ। कणादभन्दा पहिले नै उलूक नामका कुनै ऋषि थिए। तिनै उलूक वा औलूकले उपदेश गरेको शास्त्रलाई परिष्कारपूर्वक सूत्रको रूप दिने कणाद हुन् भन्ने उल्लेख पनि कतै पाइने सूचना दिएका छन् वीरराघवाचार्यले (इ.स.२००५ : १– भूमिका)। यी सबै सूचनाका आधारमा यो दर्शन प्राचीन हो भन्ने कुरामा कुनै द्विविधै रहेन, मात्र यसको समय यही हो भनेर किटानीका साथ एकमत भई नसकेको अवस्था भने छ नै। त्यसो भए तापनि न्यायसूत्रमा बौद्ध आदिको खण्डन भएको र वैशेषिक सूत्रमा बौद्ध आदि चिन्तनको केही न केही खण्डन भए पनि विशेष खण्डन नभएकाले यसका कर्ता ऋषि कणादलाई इपू पाँचौँ छैटौँतिरका मान्नुपर्ने विचार प्रकट गरिएकै छ।

५. वैशेषिक सूत्र

कणाद र प्रशस्तपादाचार्यको बिचको समयमा अथवा त्यसपछि पनि वैशेषिक सूत्रको स्वरूप नै अनेक प्रकारको हुन गएको विषय भिन्न भिन्न व्याख्या र फरक फरक ठाउँमा उद्धृत वैशेषिक सूत्रको स्वरूपमा देखिएको भेद र सूत्रको सङ्ख्यामा पनि भेद देखिएकाले प्रमाणित हुन्छ। जस्तो शङ्कर मिश्रद्वारा रचित **उपस्कार** पूर्ण दश अध्यायसहित प्रकाशित भएको पाइन्छ। प्रत्येक अध्यायमा दुई दुई आह्निक छन्। त्यसका आधारमा वैशेषिक सूत्रको सङ्ख्या ३७० पाइन्छ। तर नारायण मिश्रका विचारमा उपस्कारमा पठित कतिपय सूत्र भने स्पष्ट रूपमा अनावश्यक र अगाडिका सूत्रको व्याख्याजस्ता मात्र छन् (इ.स.१९६८ : ११)। मिथिला विद्यापीठबाट सन् १९५७ मा प्रकाशित अज्ञातकर्तृक प्राचीन व्याख्यायुत पुस्तकमा नौ अध्यायको पहिलो आह्निकसम्म मात्र पाइन्छ र त्यसमा ३२४ सूत्र छन्। तर विजल्वानले भने **संस्कृत वाङ्मय का बृहत् इतिहास** भन्ने पुस्तकमा ३२१ सूत्र छन् भनेका छन् (वि.सं.२०५६ : १६५)। रामस्वामिशास्त्रीबाट प्राप्त गरेर सम्पादन गरेका पहिलो संस्करणका मूल सम्पादक अनन्तलाल ठक्कुरद्वारा सम्पादित पुस्तकको दोस्रो संस्करणको परिशिष्टमा[1] दिइएअनुसार र मूलमा नै गन्दा पनि ३२४ नै सूत्र छन्। अतः विजल्वानको भनाइको आधार सन्दिग्ध देखिन्छ। उदयवीर शास्त्रीले भने ३३३ देखाएका छन् (इ.स.२०१० : १४– भाष्यकार का निवेदन)। यिनले देखाएका र अनन्तलाल ठक्कुरले देखाएका अध्यायगत सूत्रमा कतिपय ठाउँमा भेद छ। यिनले कुन संस्करण वा कुन पाण्डुलिपिका आधारमा ३३३

---

१. दोस्रो संस्करणका सम्पादक डा.श्रीधर त्रिपाठी हुन्। त्यो परिशिष्ट उनको नभएर अनन्तलाल ठक्कुरकै हो। जुन परिशिष्टमा मिथिलावृत्ति र वैशेषिकसूत्रोपस्कारमा भएको सूत्रसङ्ख्या र सूत्रको स्वरूपका बारेमा भएको भेदलाई स्पष्ट पारिएको छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भने त्यो पनि सन्दिग्ध नै छ। उपस्कारमा भएका कयौँ सूत्र यसमा नभएको कुरो त सूत्रसङ्ख्याले नै स्पष्ट हुन्छ। केही सूत्र भने उपस्कारमा नभएका पनि मिथिलावृत्तिमा दिइएका छन् भने कतिपय सूत्रहरूको पाठभेद पाइन्छ। उपस्कारमा दिइएका र मिथिलावृत्तिमा नदिइएका त्यसका साथै उपस्कारमा नदिइएका तर मिथिलावृत्तिमा दिइएका सूत्रका बारेमा केही नभनिए तापनि पाठभेदका बारेमा यथासम्भव जानकारी दिइएको छ प्रस्तुत व्याख्याका क्रममा। त्यसै गरी सन् १९६१ मा **चन्द्रानन्दवृत्ति**का साथ प्रकाशित संस्करणमा आठौँ, नवौँ र दशौँ अध्याय अरू अध्यायभन्दै दुई दुई आह्निकमा विभक्त छैनन् भने ३८४ सूत्र छन्। यो सूचना साक्षात् पुस्तक प्राप्त भएर उपलब्ध सूचना नभएर अन्य टीकाटिप्पणीबाट प्राप्त सूचना हो। तातार्चार्य शिरोमणिद्वारा रचित, रङ्गनाथार्चार्यद्वारा सम्पादित र गङ्गानाथ झा केन्द्रीय विद्यापीठ, प्रयागबाट सन् १९७९मा प्रकाशित **वैशेषिकसूत्रवृत्ति**मा भने ३७४ सूत्र दिइएका छन्। त्यसै गरी उत्तमुरु वीरराघवाचार्यद्वारा रसायन नामको व्याख्यासहित सन् २००५ मा चेन्नईबाट प्रकाशित पुस्तकमा ३७५ सूत्र छन्। यसरी सूत्रको सङ्ख्यागत भेद देखिए पनि प्रस्तुत व्याख्यामा भने उपस्कारलाई नै आधार बनाइएको छ।

आज अत्यन्त प्रसिद्ध र पठनपाठनमा रहेको शङ्कर मिश्रद्वारा रचित उपस्कारका आधारमा वैशेषिक सूत्रहरू दश अध्यायमा विभक्त छन्, जसका प्रत्येक अध्यायमा २–२ आह्निक छन् र समग्र सूत्रको सङ्ख्या ३७० छ। यद्यपि कतिपय अध्यायमा विषयहरू छ्यासमिस छन्, तथापि ती ती अध्यायमा भएका मुख्य मुख्य विषयहरूको विवरण दिने चेष्टा गरिन्छ–

पहिलो अध्यायको पहिलो आह्निकमा धर्मको व्याख्याको प्रतिज्ञा गर्दै धर्मको चिनारी, वेदको प्रामाण्य, द्रव्य, गुण र कर्मको भेद, तिनीहरूको साधर्म्यको विवरण, तिनीहरूको लक्षणका साथै तत्सम्बद्ध अन्य विवरण दिइएको छ भने दोस्रो आह्निकमा कार्य र कारणको स्थिति, सामान्य र विशेष, सत्ताको चिनारी, द्रव्यादिदेखि सत्ता, द्रव्यत्व, गुणत्व र कर्मत्वको भेद र सत्ताको एकत्वसिद्धिविषयक विवरण दिइएको छ।

द्वितीय अध्यायको पहिलो आह्निकमा पृथिवी, जल, तेज र वायुको विवरण, द्रवत्वविषयक विवरण, अनुमानको चिनारी, वायवीय परमाणुको सिद्धिपूर्वक त्यसको नित्यत्वको सिद्धि, वायुमा नानात्वसिद्धि, वायुविषयक शङ्का र समाधान, ईश्वरसिद्धिप्रकार, आकाशविषयक विवरण दिइएको छ भने दोस्रो आह्निकमा पृथिवी, जल, तेजका औपाधिक र स्वाभाविक गन्ध आदि गुणको विवरण, काल र दिशाको चिनारीपूर्वक द्रव्यत्व, नित्यत्व र एकत्वको सिद्धि, औपाधिक दिशाको विवरण, संशयको विवरण र शब्दको परीक्षा गरिएको छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तेस्रो अध्यायको पहिलो आह्निकमा इन्द्रिय र ज्ञान आत्मसिद्धिका साधन हुने कुरा, साध्यसाधनभाव, हेतु, हेत्वाभास, आत्मसाधक ज्ञानोत्पत्तिको विचारका साथै परात्माको सिद्धिको विवरण दिइएको छ भने दोस्रो आह्निकमा मनको सिद्धिपूर्वक त्यसको द्रव्यत्व र नित्यत्व सिद्ध गर्नुका साथै प्रत्येक शरीरमा एउटामात्र मन हुने विषयको विवरण दिएर आत्मविषयक परीक्षा गरिएको छ।

चौथो अध्यायको प्रथम आह्निकमा नित्य पृथिव्यादि(परमाणु)को अस्तित्व, त्यसको नित्यत्व, वायुको प्रत्यक्ष नहुनुको कारण, परमाणु र परमाणुको रूपको प्रत्यक्ष नहुनुको कारण, रस, गन्ध र स्पर्शको प्रत्यक्षको कारण, द्व्यणुकगत रूपको प्रत्यक्ष नहुनुको कारण, द्वीन्द्रियग्राह्य गुणको परिगणना, चाक्षुष र स्पार्शन प्रत्यक्ष हुने सङ्ख्यादि गुणको गणना, गुणत्व र सत्ताको सर्वेन्द्रियग्राह्यत्वको विवरण दिइएको छ। दोस्रो आह्निकमा पृथिव्यादि कार्य द्रव्यको शरीर, इन्द्रिय र विषय भेदले त्रिविधत्व प्रदर्शन, हाम्रो शरीर पञ्चात्मक र त्र्यात्मक पनि नभएको पुष्टि, हाम्रो शरीरमा क्लेदादिको उत्पत्तिको कारण, पार्थिव शरीर योनिज र अयोनिज गरी दुई प्रकारको, अयोनिज शरीर बन्ने प्रक्रिया, अयोनिज शरीरका लागि परमाणुमा कर्मोत्पत्तिको कारण, अयोनिज शरीर हुन्छ भन्ने कुरामा विभिन्न प्रमाणको विवेचन गरिएको छ।

पञ्चम अध्यायको पहिलो आह्निकमा हस्तादिमा कर्मोत्पत्तिको कारण, मुसलादिमा कर्मोत्पत्तिको कारण, हस्तकर्मको कारण, देहमा उत्पन्न हुने कर्मको कारण, पतनको कारण, ऊर्ध्वगमन र तिर्यग्गमनको कारण, नोदनको कारण, उदसनको कारण, अबोध बालकका हस्तादिकर्मको कारण, दग्ध फोकागत कर्मको कारण, सुप्तगत चलनको कारण, तृणगत कर्मको कारण, मणि र सियो आदिमा हुने कर्मको कारण, इषुगत कर्म र संयोगको विवेचन गरिएको छ। दोस्रो आह्निकमा पृथिवीमा कर्मोत्पत्तिको कारण, जलको पतन र स्यन्दनको कारण, पानी अन्तरीक्ष र रुखको हाँगाबिँगामा पुग्ने कारण, पानी जम्ने र पग्लने कारण, जलमा तेजको संयोगको प्रमाण, अन्तरीक्षमा ध्वनि पैदा हुने कारण, तेज र वायुको कर्मको कारण, परमाणु र मनको आद्य कर्मको कारण, मनको अन्य कर्मको कारण, मनोगत कर्ममा प्रमाण, योगको स्वरूप, मोक्षको स्वरूप, तमको अतिरिक्त द्रव्यत्वको निराकरण, दिशा, काल र आकाश द्रव्य र गुण अनि कर्मको निष्क्रियत्व, द्रव्यसँग गुण र कर्मको सम्बन्ध, गुणको असमवायिकारणत्वको विवेचन गरिएको छ।

छैटौँ अध्यायमा धर्माधर्मको विवेचन गरिएको छ। त्यसमध्ये पहिलो आह्निकमा वेदको प्रामाण्यको सिद्धि, कार्य गर्नेले नै त्यस कार्यको फल पाउने व्यवस्था, दुष्ट र सज्जन को ? अनि कस्तालाई सहयोग गर्ने ? कस्तालाई सम्मान, पूजन गर्ने र आफूले पनि कस्ताबाट सहयोग लिने, सम्मानित र पूजित हुने भन्ने

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

निर्धारण, प्राण सङ्कटको अवस्थामा दोष नलाग्ने विषयहरूको विवेचन गरिएको छ। दोस्रो आह्निकमा अदृष्ट फल भएको कर्मको फल अदृष्ट नै मान्नुपर्ने, अभिषेचन आदि अदृष्ट फल दिने कर्मको गणना, चारै आश्रममा उपधा र अनुपधा हुने, शुचिको चिनारी, अशुचिको चिनारी, यमको पालनसहित शुचि भोजनको आवश्यकता, राग र द्वेषका विभिन्न कारण र तिनीहरूको कार्य, इच्छा र द्वेषजन्य धर्म र अधर्म, जन्म, मरण र मोक्षको विवेचना गरिएको छ।

सातौँ अध्यायमा पहिलो आह्निकमा कार्य द्रव्यमा रहेका रूपादिको अनित्यता, नित्यमा रहेकाको नित्यता, पृथ्वीगत रूपादि पाकज, महत्परिमाणको कारण, महत्देखि अणु विपरीत, महत् वस्तुमा हुने अणुको व्यवहार भाक्त, परिमाणमा गुणाभाव, अनित्यमा रहने परिमाण अनित्य, नित्यमा रहने नित्य, पारिमण्डल्यका साथै आकाश, आत्मा, दिशा र कालको महत्परिमाणवत्त्वको विवेचन गरिएको छ। दोस्रो आह्निकमा एकत्व, पृथक्त्व, संयोग, शब्दार्थ सम्बन्ध, परत्व, अपरत्व र समवायको विवेचन गएिको छ।

आठौँ अध्यायमा बुद्धिको परीक्षा गरिएको छ। त्यसमध्ये पहिलो आह्निकमा तेस्रो अध्यायमा गरिएको ज्ञानको व्याख्याको स्मरण गराएर आत्मा र मनको अप्रत्यक्ष हुने विषयको जानकारीपूर्वक ज्ञान विशेषतः विशिष्ट ज्ञानको कार्यकारणभावको विवेचन गरिएको छ भने दोस्रो आह्निकमा ज्ञानको कार्यकारणभावको विशेष विवेचनका साथै द्रव्य, गुण र कर्म अर्थपदवाच्य, शरीर र इन्द्रियको निर्माणमा पञ्चात्मकताको निषेधपूर्वक पृथ्व्यादि नै घ्राणादिका प्रकृति भएको विवेचन गरिएको छ।

नवौँ अध्यायको पहिलो आह्निकमा अभावको विवेचनापूर्वक तिनीहरूको प्रत्यक्षको र योगज सन्निकर्षबाट हुने प्रत्यक्षको विवेचना गरिएको छ भने दोस्रो आह्निकमा अनुमान, स्मृति, स्वप्न, स्वप्नान्तिक, अविद्या, आर्ष र सिद्धदर्शनको विवेचना गरिएको छ।

कारणको भेदपूर्वक आत्मगत गुणको भेद देखाउनु दशौँ अध्यायको काम हो। त्यसरी यस अध्यायको पहिलो आह्निकमा ज्ञानदेखि सुख र दुःख भिन्न हुन् भन्ने विवेचन गरिएको छ भने दोस्रो आह्निकमा समवायिकारण, असमवायिकारण र निमित्त कारणको विवेचनाका साथै वेदको प्रामाण्य सिद्ध गरिएको छ। त्यस्तै वेदविहित कर्मको साफल्यको चर्चा गर्दै ग्रन्थको उपसंहार गरिएको छ।

६. वैशेषिक शास्त्रका सम्प्रदाय

किसी (Kwhei-ci) नामका कुनै चिनियाँ विद्वान्का बुझाइमा पञ्चशिखीपछि वैशेषिक शास्त्रका अट्ठार सम्प्रदाय भएका थिए (झा,

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

इ.स.१९७७ : ६- भूमिका)। यो सत्य हो वा बौद्धको अष्टादश निकाय अर्थात् सम्प्रदायको प्रभाव चिप्लेर यता पनि आइपुगेको हो ? दैवले नै जानून्। जे होस् यस भनाइले वैशेषिक दर्शनका पनि अनेक सम्प्रदाय थिए भन्ने विषयको सङ्केत गर्दछ नै।

वैशेषिक दर्शनको व्याख्या दुइटा धारमा अगाडि बढेको देखिन्छ-: एउटा सूत्रानुसारी व्याख्या र अर्को पदार्थानुसारी व्याख्या। ती व्याख्यामध्ये पनि कालान्तरमा वैशेषिक दर्शनका धेरै सम्प्रदाय हुन सक्ने सम्भावनातिर पनि विद्वान्हरूले सङ्केत गरेका छन्। केही विद्वान्ले पदार्थधर्मसङ्ग्रहभन्दा पहिलेका सूत्रव्याख्यारूप ग्रन्थहरू त्यसको प्रभावले लुप्त भएका हुन सक्ने सम्भावनालाई पनि औँल्याएको पाइन्छ (पूर्ववत् : ११)। प्रशस्तपादीय सम्प्रदायमात्र अहिले जिउँदो भएको पनि स्पष्ट छ। यस विषयमा डा.चक्रधर विजल्वानले[1] **संस्कृत वाङ्मय का बृहत् इतिहास** भन्ने पुस्तकमा वैशेषिक दर्शनका मिथिलाप्रस्थान, गौडप्रस्थान, दाक्षिणात्य प्रस्थानजस्ता प्रस्थानहरूको पनि प्रवर्तन भएको विषय औँल्याएका छन् (वि.सं.२०५६ : १६५)। तर समयबित्तै जाँदा ती सबै प्रस्थानहरूले आफ्नो वर्चस्व कायम गर्न नसकेर आज लुप्त भएको अवस्था देखिन्छ। यसरी हेर्दा चिनियाँ परम्पराको भनाइ सत्य हुने सम्भावना पनि छ नै।

अनन्तलाल देवशर्माले **मिथिलावृत्ति**को भूमिकामा विभिन्न शास्त्रको प्रभावले कालक्रममा वैशेषिक सिद्धान्तमा धेरै नै परिवर्तन भएको विचार व्यक्त गरेका छन्। उनका विचारमा वैशेषिक शास्त्रको मैथिल प्रस्थानमा न्यायसिद्धान्तको क्रोडीकरण देखिन्छ। यिनले **पदार्थधर्मसङ्ग्रह**का आधारमा पनि अनेक प्रस्थानहरू भएको विचार व्यक्त गरेका छन् (इ.स.१९८८ : २४-भूमिका)। उनको भनाइको तात्पर्य के हुने देखिन्छ भने प्रशस्तपादभाष्यमाथि अनेक टीकोपटीका भए, तदनुसार नै केही प्रस्थान बने। यहाँ उपप्रस्थान भन्नु अझ उपयुक्त होला। यसका प्राचीनतम टीकाकार प्रभाकरमीमांसक शालिकनाथ हुन् भन्ने चिन्नम् भट्टले सङ्केत गरेका छन् भन्ने सूचना दिएका अनन्तलाल देवशर्माले। प्रशस्तपादभाष्यमाथि व्योमशिवाचार्यको **व्योमवती**, श्रीधराचार्यको **न्यायकन्दली**, उदयनाचार्यको **किरणावली** आदि प्रसिद्ध टीका छन्। तीमाथि पनि उपटीका छँदैछन्। किरणावली र कन्दलीमा कन्दली नै केही प्राचीन हो भने उदयनाचार्यकै अर्को लक्षणावली नामको ग्रन्थ भने कन्दलीभन्दा केही प्राचीन हो। त्यसै गरी प्रशस्तपादभाष्यमाथि श्रीवत्साचार्यद्वारा रचित **लीलावती** नामको टीका पनि थियो भन्ने सुनिन्छ। जुन

---

१. यिनी **संस्कृत-वाङ्मय का बृहत् इतिहास** नामक पुस्तकमा रहेको वैशेषिक दर्शनको इतिहासका लेखक हुन्। जुन पुस्तकका प्रधान सम्पादक बलदेव उपाध्याय हुन्।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आज पाइँदैन। विद्वान्हरूले यी चारओटा व्याख्यालाई प्रशस्तपादभाष्यका प्रमुख व्याख्याका रूपमा गणना गरेको पाइन्छ। यी चारओटाका अतिरिक्त कोलाचल मल्लिनाथको **भाष्यनिकष**, शङ्कर मिश्रको **कणादरहस्य**, पद्मनाभ मिश्रको **सेतु**, जगदीशको **सूक्ति** अथवा **भाष्यसूक्ति**का साथै अन्य उपटीकाहरू पनि छन्। अस्तु प्रकृतमनुसरामः- उदयनाचार्यले 'सूत्रमा विशेष व्याख्या नहुनु, भाष्य अतिविस्तृत हुनु र प्रकरणग्रन्थ एकदेशी हुने भएकाले पदार्थधर्मसङ्ग्रहको आवश्यकता परेको' विषय औँल्याउनाले[1] पदार्थधर्मसङ्ग्रहभन्दा पहिले वैशेषिक दर्शनको कुनै ठुलै भाष्य थियो भन्ने आकलन गर्न सकिन्छ नै। तर त्यो भाष्य कुन हो भन्ने विषयमा इदमित्थम् गर्न भने सकिँदैन। गौरीनाथ शास्त्रीले सम्भावनाका आधारमा व्यक्त गरेजस्तै वर्तमान काणाद सूत्रभन्दा धेरै पुरानो कुनै सूत्रग्रन्थ थियो भन्ने पनि निर्णय गर्न सक्ने त भन् कुरै भएन। जे होस् 'उदनायचार्यले सङ्केत गरेको भाष्य नै **रावणभाष्य** हो भन्ने मत छ पद्मनाभ मिश्रको' भन्ने सूचना दिन्छन् **दशपदार्थी**का अनुवादक तथा सम्पादक डा.उमारमण झा (पूर्ववत् : १०)। जे भए पनि उदयनाचार्यको भनाइका आधारमा पनि वैशेषिक दर्शनका अनेक प्रस्थान वा सम्प्रदाय हुन सक्ने विषयलाई नकार्न सकिँदैन। प्रशस्तपादभाष्यको वैशिष्ट्यले गर्दा सूत्रव्याख्यानको प्रक्रिया र त्यसको पठनपाठनको प्रक्रियाबाट विद्वान्हरूको दृष्टि प्रशस्तपादीय प्रस्थानतिर तानिएको हुनाले अन्य प्रस्थान वा सम्प्रदाय क्रमशः हराउँदै गएका हुन सक्ने सम्भावना छ नै। वैशेषिक दर्शनमा प्रतिपाद्य सबै विषयलाई स्वतन्त्र रूपमा प्रस्तुत गरिएको प्रशस्तपादभाष्यबाट वैशेषिक दर्शनका विषयलाई बुझ्न अति सरल भएकाले सूत्रक्रमको पठनपाठन क्रमशः हराउँदै गएको र प्रशस्तपादीय पद्धतिको अवलम्बन गरिएको हुन सक्ने देखिन्छ (शास्त्री, २०१० : १७-भाष्यकार का निवेदन)।

यसै विषयमा के पनि शङ्का उठ्न सक्छ भने वैशेषिक सूत्रमाथि **मिथिलावृत्ति**, **चन्द्रानन्दवृत्ति**, शङ्कर मिश्रको **उपस्कार**, चन्द्रानन्द तर्कालङ्कारको **तत्त्वावली वृत्ति** आदि सूत्रानुसारी व्याख्या छन् नि त। अतः सूत्रानुसारी व्याख्याको सम्प्रदाय वा प्रस्थान कसरी हराए ? तर कुरो के हो भने यी अर्वाचीन हुन्। चन्द्रानन्द तर्कालङ्कारको त केही समयमात्र अगाडिको हो, उनी अद्वैत मतका भएकाले होला उनको व्याख्यामा 'लगभग धेरै अद्वैतकै प्रभाव छ' भनिन्छ। त्यसै गरी शङ्कर मिश्र मूलतः नैयायिक भएकाले लगभग धेरै प्रभाव न्यायकै छ। अतः यी कुनै ग्रन्थ कुनै पन्था वा प्रस्थानकै द्योतक वा नमुना होइनन्। प्रशस्तपादका

---

१. ... **सूत्रे वैशद्याभावाद् भाष्यस्यातिविस्तरत्वात् प्रकरणादीनाञ्चैकदेशत्वात्** ...- (**किरणावली**, इ.स.१९८०, पृ.४४)।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पालाका वा त्यसभन्दा पनि पहिलेका सूत्रव्याख्या र कुनै पनि अन्य शास्त्रका प्रभावविनाका शुद्ध वैशेषिक सूत्रको व्याख्या वा सिद्धान्तलाई लिएर गरिएको कुरा हो माथिको। अतः त्यस्ता प्रस्थान वा सम्प्रदाय प्रशस्तपादभाष्यका प्रभावले र अन्य पनि केही कारणले क्रमशः हराउँदै गएको सम्भावनापट्टि सङ्केत गरिएको हो। अर्को कुरो के पनि हो भने केही पुराना नै व्याख्या वा वृत्ति प्रकाशित अथवा प्रकाश्यमान भए पनि पठनपाठनको रीति भने मूलतः प्रशस्तपादभाष्यकै छ भनिएको हो।

७. वैशेषिक सूत्रको व्याख्यानक्रम

गुणरत्नसूरिले वैशेषिक दर्शनको ग्रन्थपरम्पराको एउटा सामान्य सूची दिएका छन्- **षट्पदार्थी कणादकृता। तद्भाष्यं प्रशस्तकरकृतं, तट्टीका कन्दली श्रीधराचार्यीया, किरणावली तूदयनसंदृब्धा, व्योमवती व्योमशिवाचार्यविरचिता, लीलावतीतर्कः श्रीवत्साचार्यीय आत्रेयतन्त्रञ्चेत्यादयो वैशेषिकतर्काः** (वि.सं.२०५१ : ७६०- दोस्रो भाग)। त्यहाँ **कणादसूत्र**लाई षट्पदार्थी भनेका छन्। यहाँ **किरणावली**भन्दा पछि **व्योमवती**लाई राखेका छन् भने **आत्रेयतन्त्र** भनेर ग्रन्थको नाम लेखे पनि ग्रन्थकर्ताको नामोल्लेख नगरेको देखिन्छ। श्रीवत्साचार्य भन्ने एक जना विद्वान् थिए, जसले **प्रशस्तपादभाष्य**मा **लीलावती** नामको टीका लेखेको ऐतिह्य पाइन्छ। यो ग्रन्थ वल्लभाचार्यको **न्यायलीलावती**भन्दा भिन्न ग्रन्थ हो। वैशेषिक सूत्रमाथि लेखिएका व्याख्या/भाष्य/वृत्ति आदिका बारेमा अध्ययन गर्दा सामान्यतः निम्नानुसारका पाइन्छन्-

(क) आत्रेयभाष्य

वैशेषिक सूत्रमा **आत्रेयभाष्य** भएको विषय अज्ञातकर्तृक भाष्यमा बहुत्र उल्लेख पाइन्छ। यही आत्रेयवृत्तिलाई आधार मानेर **मिथिलावृत्ति** रचिएको हुन सक्दछ। तर **रावणभाष्य** र यसको पौर्वापर्यका बारेमा इदमित्थम् गर्न गाह्रो छ। जे होस् वैशेषिक सूत्रमा मिथिलावृत्तिको उपजीव्यका रूपमा प्रसिद्ध कुनै एउटा वृत्ति थियो, जसलाई लेखकका नाममा **आत्रेयवृत्ति** वा **आत्रेयभाष्य** भनिन्छ। यसलाई **आत्रेयतन्त्र** भनिने विषयको पनि उल्लेख पाइन्छ। उदयवीर शास्त्रीको विचारमा आत्रेय गोत्रनाम हुन सक्छ। आत्रेय नामका धेरै आचार्य भए होलान्। तीमध्ये वैशेषिक सूत्रमाथि भाष्य लेख्ने कुन थिए र तिनको यथार्थ नाम के थियो भन्ने बारेमा इदमित्थम् गर्न गाह्रो छ। यिनका विचारमा आत्रेय प्रशस्तपादभन्दा प्राचीन हुन् (२०१० : १९- भाष्यकार का निवेदन)। ब्रह्मसूत्रमा **स्वामिनः फलश्रुतेरित्यात्रेयः** (३।४।४४) भन्ने सूत्र आउँदछ। वैशेषिक सूत्रलाई ब्रह्मसूत्रभन्दा प्राचीन मानिएको हुनाले यहाँ उल्लेख गरिएका आत्रेयाचार्य आत्रेयभाष्यका कर्ता नै

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

होलान् भन्ने अनुमान गर्न सकिन्छ। यस आधारमा आत्रेय गोत्रनाम मात्र नभएर आत्रेय नामका कुनै आचार्य थिए भन्न सकिन्छ।

(ख) वाक्य

वैशेषिक सूत्रमा वाक्य नामक टीका भएको विषयको सङ्केत जैन लेखक मल्लवादीले **द्वादशारनयचक्र**को परिशिष्टमा गरेको विषयलाई नारायण मिश्रले लेखेका छन्। वाक्य नामले नै यो भाष्य वा टीका सङ्क्षिप्त थियो भन्ने सङ्केत पाइन्छ। यो वाक्य नामको टीकामाथि कुनै भाष्य र त्यसमाथि पनि टीका हुन सक्ने सम्भावना पनि औँल्याएका छन् उनले (इ.स.१९६८ : १२)। यसै भाष्य वा यसको टीकाका रचयिताको नाम प्रशस्तमति भएको विषयको उल्लेख पाइन्छ। यिनलाई प्रशस्तपाद पनि भनिने विषयको पनि उल्लेख पाइन्छ। तर यी प्रशस्तपादभाष्यका कर्ता प्रशस्तपाददेखि भिन्न हुन् (विजल्वान, वि.सं.२०५६ : १६८)। नारायण मिश्रले भने पदार्थधर्मसङ्गहका कर्ता प्रशस्तदेवाचार्यले नै **वाक्य** तथा **वाक्यभाष्य**मा टीका लेखेको विषय स्पष्ट पारेका छन् (वि.सं.२०२६ : १६- प्रस्तावना)।

(ग) रावणभाष्य

दिङ्नागले प्रमाणसमुच्चयमा **अन्ये तु प्रधानत्वाद् आत्ममनःसन्निकर्षं प्रमाणमाहुः** भन्ने वाक्य दिएका छन् र त्यसको व्याख्यामा जिनेन्द्रबुद्धिले **रावणादयः** भनेका छन् भन्ने विषयको उल्लेख बहुत्र पाइन्छ। यसैबाट रावणकृत भाष्यको सङ्केत मिल्ने उल्लेख गरेका छन् नारायण मिश्रले। त्यसै गरी **ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्य**को **प्रकटार्थविवरण**मा **रावणभाष्य**को उल्लेख गरिएको छ। त्यो विषयको उद्धरण **रत्नप्रभा** नामक टीकामा गरिएको चर्चा गरेका छन् काशिकानन्द गिरिले (इ.स.१९८८ : ४०)। ब्रह्मसूत्रको शाङ्कर भाष्यको रत्नप्रभा नामको टीकामा **द्वाभ्यां द्व्यणुकाभ्यामारब्धे कार्ये महत्त्वं दृश्यते तस्य हेतुः प्रचयो नाम प्रशिथिलावयवसंयोग इति रावणप्रणीते भाष्ये दृश्यत इति चिरन्तनवैशेषिकदृष्ट्या इदम्** (**ब्र.सू.**,२।२।११) भन्ने वाक्य पाइन्छ। जसका आधारमा पनि **रावणभाष्य** भएको पुष्टि हुन्छ। किरणावलीमा उल्लिखित भाष्य **रावणभाष्य** नै हो भन्ने पद्मनाभ मिश्रको विचार छ भन्ने सूचना दिएका छन् नारायण मिश्रले (इ.स.१९६८ : १३) र **दशपदार्थी**का अनुवादक तथा सम्पादक डा.उमारमण झाले (इ.स.१९७७ : १०- भूमिका)। काशिकानन्द गिरिले **कठन्दीभाष्य** र **रावणभाष्य**को एकताको सम्भावनालाई औँल्याएका छन् (पूर्ववत्) भने उदयवीर शास्त्रीले **कठन्दी** व्याख्याका रचयिता रावण नै भएकाले यसलाई **रावणभाष्य** पनि भनिएको विषय स्पष्ट पारेका छन्। त्यसो भए तापनि उनले लङ्कापति रावण र

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यस भाष्यको रचनामा कुनै सम्बन्ध भने छैन भनी ठोकुवा नै गरेका छन् (इ.स.२०१० : २२- भाष्यकार का निवेदन)।

(घ) चन्द्रानन्दवृत्ति

सन् १९६१ मा बडौदाबाट मुनि श्री जम्बूविजयद्वारा सम्पादित एउटा वृत्ति प्रकाशित भयो। जसका रचयिता चन्द्रानन्द थिए। रचयिताकै नाममा यसलाई **चन्द्रानन्दवृत्ति** भनिन्छ। यो वृत्ति **मिथिलावृत्ति**भन्दा अर्वाचीन हुन सक्ने आकलन गरेका छन् उदयवीर शास्त्रीले (इ.स.२०१० : २१- भाष्यकार का निवेदन)। तर नारायण मिश्रले भने यसको समय सम्पादकका अनुसार इसको ७०० तिर हो भन्ने सूचना दिएका छन् (इ.स.१९६८ : १८)।

(ङ) मिथिलावृत्ति

वैशेषिक सूत्रको एउटा व्याख्या/वृत्ति मिथिला विद्यापीठ, दरभङ्गाबाट सन् १९५७ (वि.सं.२०१३) मा प्रकाशित भयो। जसका रचयिताको नाम अज्ञात भएको र जुन मिथिलाबाट प्रकाशित भएकाले **मिथिलावृत्ति** (मिथिला विद्यापीठवृत्ति) नामले प्रसिद्ध छ। यो वृत्ति नवौँ अध्यायको प्रथम आह्निकको साताँ सूत्रसम्म मात्र छ। नारायण मिश्रको बुझाइमा **चन्द्रानन्दवृत्ति**भन्दा यो वृत्ति उत्कृष्ट छ (इ.स.१९६८ : १९)। यस वृत्तिका कर्ताको समयका बारेमा इदमित्थम् गर्न त गाह्रो छ तर यसमा उदयनको मतको चर्चा गरिएको हुनाले उदयनाचार्यपछिका हुन् भन्ने कुरो निश्चित नै छ।[१] अनन्तलाल ठक्कुरले यसको भूमिकामा **मिथिलावृत्ति**कार शङ्कर मिश्रभन्दा प्राचीन भएकोमा त कुनै शङ्कै छैन भन्दै दाक्षिणात्य भएका र यिनको समय यही नै हो भनेर टिक्न त गाह्रो भए पनि तेह्रौँ शताब्दी वा त्यसपछि हुन सक्ने सम्भावना औँल्याएका छन् (इ.स.१९८८ : २६- भूमिका)। नारायण मिश्रले पनि यस वृत्तिको समय इसाको १३०० को वरिपरि मानिएको विचार प्रकट गरेका छन् (पूर्ववत् : १९)। तर उदयवीर शास्त्रीले भने यस वृत्तिभन्दा **चन्द्रानन्दवृत्ति** नै अर्वाचीन हुने सम्भावना औँल्याएका छन् (इ.स.२०१० : २१- भाष्यकार का निवेदन)। यिनले यो **मिथिलावृत्ति**को उपजीव्य आत्रेयभाष्य हुन सक्ने सङ्केत गरेका छन् (पूर्ववत् : १९)। अनन्तलाल देवशर्माका विचारमा यसको र भट्टवादीन्द्रको **कणादसूत्रनिबन्ध**को दह्रो सम्बन्ध देखिन्छ। विषयसाम्य र भाषासाम्यका आधारमा हेर्दा यो व्याख्या **कणादसूत्रनिबन्ध**को सारसङ्ग्रहजस्तो देखिन्छ। यही विचारलाई पछ्याउँदै नारायण

---

१. **उदयनादयस्तु न्यूनाधिकसङ्ख्याव्यवच्छेदार्थं विभागवचनमित्याहुः (वै.सू., १।१।४)।**

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मिश्रले पनि **मिथिलावृत्ति कणादसूत्रनिबन्धको** सङ्क्षिप्त रूप मानिन्छ भनेका छन् (वि.सं.२०२६ : ७–भूमिका)।

(च) वैशेषिकसूत्रोपस्कार

पन्ध्रौं शताब्दीको दोस्रो चरणका प्रसिद्ध मैथिल नैयायिक शङ्कर मिश्रले वैशेषिक सूत्रमाथि एउटा वृत्ति लेखे। जसको नाम **उपस्कार** हो। आज वैशेषिक सूत्रको अध्ययन र अध्यापनको मूल आधार यही नै देखिन्छ।[१] प्रो.ऊइका अनुसार यो व्याख्या **प्रशस्तपादभाष्य**बाट प्रभावित देखिन्छ (विजल्वान, २०५६ : १८५)। स्वयम् शङ्कर मिश्रको वैशेषिक दर्शनको अध्ययनको मूल आधार **प्रशस्तपादभाष्य** र त्यसका टीका कन्दली, किरणावली आदि रहे होलान्, अतः त्यस आधारमा हेर्दा अवश्य नै यिनको व्याख्याको मूल आधार **प्रशस्तपादभाष्य** र त्यसका व्याख्याहरू रहेनन् भन्न त सकिँदैन नै। तर यिनको व्याख्यामा न्यायको त्यसमा पनि नव्य न्यायको शैलीको प्रभाव भने अति नै देखिन्छ। कयौँ ठाउँमा त यिनले विचित्रको व्याख्या पनि गरेका छन्, जुन सामान्यतः हेर्दा सूत्रको त्यस्तो आशय देखिँदैन।

उपस्कारभन्दा पहिले अनेक व्याख्या/वृत्ति भए तापनि लगभग सबै विनष्टप्राय थिए। जुन वृत्तिको उनले अनेक स्थलमा उल्लेख गरेका छन्, त्यो अवश्य नै थियो। तर त्यो पनि खण्डित रूपमा नै हुन सक्ने सम्भावना औँल्याएका छन् विद्वान्हरूले। यद्यपि उनी भन्दा पहिलेका मानिएका **मिथिलावृत्ति** र **चन्द्रानन्दवृत्ति** आज प्रकाशित छन्। तर ती दुवै उनले प्राप्त नगरेका अथवा कुनै एउटामात्र प्राप्त गरेको हुन सक्छ। अलिक बढी सम्भावना **मिथिलावृत्ति**कै देखिन्छ। यदि **मिथिलावृत्ति** प्राप्त गर्न नसकेको भए यसको उपजीव्य मानिएको **आत्रेयभाष्य** वा वृत्ति पनि हुन सक्छ। जे होस् उनका अगाडि कुनै खण्डित वृत्ति हुन सक्ने सम्भावना औँल्याएका छन् दिनेशचन्द्र भट्टाचार्यले (इ.स.१९५८ : १४२)। उपस्कारकारसँग उनले आफैले अनेक स्थलमा उल्लेख गरेको कुनै एउटा वृत्तिसम्म थियो, अरू थिएनन् भन्ने कुराको प्रमाण उनको **सूत्रमात्रावलम्बेन** ...[२] भन्ने प्रारम्भको श्लोक हो भन्ने मानेका छन् नारायण मिश्रले (वि.सं.२०२६ : १६–प्रस्तावना)। अनन्तलाल देवशर्माले शङ्कर मिश्रले सूत्रव्याख्यारूप प्राचीन ग्रन्थको अभाव नै भएको अनुभव गरेको विषयको प्रमाणका रूपमा उक्त श्लोकलाई स्मरण

---

१. वैशेषिक दर्शनको पठनपाठनको मूल आधार **प्रशस्तपादभाष्य** देखिन्छ भने वैशेषिक सूत्रको पठनपाठनको मूल आधार **सूत्रोपस्कार** देखिन्छ।

२. **सूत्रमात्रावलम्बेन निरालम्बेऽपि गच्छतः।**
खे खेलवन्मम्माप्यत्र साहसं सिद्धिमेष्यति॥३॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गर्नुपर्ने विचार प्रस्तुत गरेका छन् उनीद्वारा सम्पादित **मिथिलावृत्ति**को भूमिकामा। उदयवीर शास्त्रीले भने शङ्कर मिश्रसँग **मिथिलाव्याख्या** र **चन्दानन्दवृत्ति** दुवै नै भए तापनि उनले आफ्नो उच्चता वा आत्मगौरवलाई जोगाइराख्नका लागि **सूत्रमात्रावलम्बेन** ... श्लोक लेखे भन्ने विचार प्रकट गरेका छन् (इ.स.२०१० : २१– भाष्यकार का निवेदन)। नारायण मिश्रले उपस्कारकारसँग वैशेषिक सूत्रको मौलिक स्वरूप प्रस्तुत गर्नका लागि कुनै पनि प्रामाणिक व्याख्या नभएको हुनाले उपस्कारलाई नै वैशेषिक सूत्रको मौलिक स्वरूपका लागि प्रामाणिक मान्न सकिँदैन भन्दै कणादका मौलिक सिद्धान्तका लागि भने यो अवश्य पनि प्रामाणिक ग्रन्थ हो भन्ने स्पष्ट पारेका छन् (पूर्ववत्)। तर मेरो बुझाइमा कणादका मौलिक सिद्धान्तका लागि पनि उपस्कारलाई प्रामाणिक मान्न सकिने स्थिति छैन। किनकि यस व्याख्यामा प्रशस्त मात्रामा न्यायको प्रभाव परेको छ, त्यसमा पनि नव्य न्यायको प्रभाव देखिन्छ। उपस्कारमाथि पञ्चानन तर्करत्नको **परिष्कार** नामको टीका छ। चन्द्रकान्त तर्कालङ्कारको **भाष्य** जयनारायण तर्कपञ्चाननको **विवृत्ति**, रघुदेवको **व्याख्यान**, हरिप्रसाद शास्त्रीको **वैदिकवृत्ति**, विश्वनाथ झाको **व्याख्या** आदि पनि छन्।

यसरी वैशेषिक सूत्रमा माथि चर्चा गरिएका व्याख्याका अतिरिक्त **श्रायस्कभाष्य**, **भारद्वाजवृत्ति**[१], तेह्रौँ शताब्दीका वादीन्द्रभट्ट उपनामले प्रसिद्ध शङ्करकिंकर नामक विद्वान्द्वारा रचित **कणादसूत्रनिबन्ध**, सौह्रौँ शताब्दीका पद्मनाभ मिश्रद्वारा रचित **कणादरहस्य वृत्ति**, गङ्गाधरसूरिद्वारा रचित **सिद्धान्तचन्द्रिका** नामक वृत्ति, नागोजी भट्टविरचित **सिद्धान्तचन्द्रिका** नामक वृत्ति आदिको चर्चा पाइन्छ। यी माथि केही चर्चा गरिएका अथवा नाममात्र लिइएका व्याख्या/वृत्तिमध्ये कतिपय प्रकाशित छन् भने कतिपय छैनन्।

आधुनिक विद्वान्हरूद्वाररचित वृत्तिहरू पनि अस्तित्वमा छन्। त्यस्ता वृत्तिमध्ये देवदत्त शर्माको **भाष्याख्या वृत्ति**, चन्द्रकान्त तर्कालङ्कारको **तत्त्वालोक वृत्ति**, पञ्चानन तर्कभट्टाचार्यको **परीक्षावृत्ति**, उत्तमुरु वीरराघवाचार्यको **रसायन** नामको वृत्ति, चयनी उपनामकको **नयभूषाणाख्यवृत्ति**[२], काशीनाथ शर्माको **वेदभाष्करभाष्याभिधा** वृत्ति, पण्डित जयनारायण भट्टाचार्यको **टीका**, तातार्य शिरोमणिद्वारा रचित **वैशेषिकसूत्रवृत्ति** आदि छन्। त्यसै गरी हिन्दीमा पनि वैशेषिक सूत्रमाथि व्याख्याहरू पाइन्छन्। प्रशस्तपादभाष्य सूत्रानुसारी नभएको र

---

१. जुन वृत्तिका रचयिता न्यायवार्त्तिकका रचयिता उद्योतकर हुने सक्ने सम्भावना रहेको विषय विद्वान्हरूले औँल्याएका छन्।

२. सम्भवतः यो अपूर्ण वृत्ति हो।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

त्यसलाई भाष्य भन्न मिल्ने कि नमिल्ने भन्ने विषयमा पनि विद्वान्हरूको ऐकमत्य नभएकाले यहाँ त्यसको विवरण दिइएन।

प्रस्तुत व्याख्या यस पङ्क्तिकारलाई जानकारी भएसम्म वैशेषिक सूत्रमाथि नेपाली भाषामा लेखिएको पहिलो व्याख्या हो। यद्यपि चूडानाथ भट्टराईद्वारा लिखित वैशेषिक दर्शनसँग सम्बद्ध **विशेषार्थ-सिद्धि** नामक ग्रन्थ वि.सं.२०३० मा तात्कालिक राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानबाट प्रकाशित भएको थियो। त्यो मूलतः प्रशस्तपादभाष्यलाई आधार मानेर तयार पारिएको ग्रन्थ हो। अतः सूत्रलाई नै आधार मानेर सूत्रानुसारी व्याख्या यो नै पहिलो हो भन्ने यस पङ्क्तिकारको ठम्याइ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कणादकृतवैशेषिकसूत्राणां नेपालीभाषोपनिबद्धायां व्याख्यायां

प्रथमाध्यायस्य

प्रथममाह्निकम्

वैशेषिक दर्शन भारतीय उपमहाद्वीपमा प्रचलित दर्शनहरूमध्ये पदार्थहरूको विश्लेषण गर्ने महत्त्वपूर्ण दर्शन हो। यो आस्तिक दर्शनमध्येको एउटा दर्शन हो। न्याय दर्शनसँग समानता राख्ने अझ भनौं समान तन्त्रका रूपमा स्वीकार गरिने वैशेषिक दर्शनले पदार्थ विश्लेषणका क्रममा संसारलाई द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय र अभाव गरी सात भागमा विभाजन गरेको छ। यस दर्शनले स्वाभिमत पदार्थको विश्लेषण दश अध्यायमा गरेको छ र प्रत्येक अध्यायमा दुई दुई आह्निक छन्।

पहिलो अध्यायको पहिलो आह्निकमा धर्मको व्याख्याको प्रतिज्ञा गर्दै धर्मको चिनारी, वेदको प्रामाण्य, द्रव्य, गुण र कर्मको भेद, तिनीहरूको साधर्म्यको विवरण, तिनीहरूको लक्षणका साथै तत्सम्बद्ध अन्य विवरण दिइएको छ भने दोस्रो आह्निकमा कार्य र कारणको स्थिति, सामान्य र विशेषको विवरण दिइएको छ।

सूत्रकारले प्रथमतः निम्न सूत्रद्वारा धर्मव्याख्याको प्रतिज्ञा गर्दछन्-

अथातो धर्मं व्याख्यास्यामः ॥१॥

अथ = अब। **अतः** = यस कारण। **धर्मं व्याख्यास्यामः** = धर्मको व्याख्या गर्ने छौं।

योग्य शिष्यको जात्रे इच्छाबाट जन्मिएको प्रश्नको निराकरणका लागि धर्मको व्याख्या गरिन्छ। किनकि धर्मको व्याख्याविना उसले जात्र खोजेको विषयको व्याख्या हुन सक्दैन।

जिज्ञासु योग्य शिष्यले जिज्ञासा राखेपछि मात्र शास्त्रको विषय बताउनुपर्ने र जिज्ञासा नै नराख्ने र पात्रता नभएकालाई शास्त्रका बारेमा भन्न नहुने विषयलाई मुनि कणादले विचार गर्दछन्। **नापृष्टः कस्यचिद् ब्रूयात् न चान्यायेन पृच्छतः। जानन्नपि हि मेधावी जडवल्लोक आचरेत् (मनुस्मृतिः,** २।११०) अर्थात् 'ज्ञानी सुजनले नसोधेसम्म कसैलाई केही नभनोस्/नपढाओस् र सोधे पनि अन्याय किंवा अश्रद्धाले सोधिन्छ भने पनि मेधावी विद्वान्ले केही नभनिकन जडजस्तो आचरण गरोस्' भन्ने भारतीय उपमहाद्वीपको शास्त्रसम्बद्ध पारम्परिक प्रचलनलाई कणादले ख्याल गरेका थिए। यसै

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रसङ्गमा **नापात्रे शास्त्रमुत्क्षिपेत्** अर्थात् 'अपात्रमा शास्त्रीय विषय प्रदान नगरोस्' भन्ने भनाइ पनि आएकै छ।

भारतीय उपमहाद्वीपको सांस्कृतिक किंवा वैद्यिक परम्परामा जिज्ञासु छात्रहरू ज्ञानोपार्जनका लागि गुरुकुलमा जाने र त्यहाँ बसेर विद्यार्जन गर्ने गर्दथे। तर गुरुले त्यो छात्रमा साँच्चीकै छात्रत्व छ वा छैन भन्ने विषयका लागि त्यसमा ज्ञानका लागि साँच्चीकै तिर्खा छ वा छैन? बुझ्न खोजेको विषय बुझ्ने क्षमता छ वा छैन? र गुरु र ज्ञानप्रति श्रद्धा छ वा छैन? जस्ता विषयमा कसी लगाएपछि मात्र उसलाई अन्तेवासीका रूपमा स्वीकार गरेर विषयवस्तुको व्याख्यान गर्थे। जुन विषय मुनि कणादले पनि नगर्ने कुरै भएन। मुण्डकोपनिषद्मा आएको **तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत्समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम्**- (१/२/१२) अर्थात् 'वस्तुतत्त्व जान्न समित्पाणि भएर (जिज्ञासु शिष्य) श्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठ गुरुकोमा जान्छ' जस्ता वाक्यले पनि यही विषयलाई प्रमाणित गर्दछन्। समित्पाणिको सामान्य अर्थ 'हातमा समिधा भएको व्यक्ति' भन्ने हो भने तात्पर्यार्थ ज्ञानका लागि जिज्ञासु र योग्य हुनु हो। यसै प्रसङ्गमा तलको गीताको वाक्य स्मरणयोग्य छ-

इदं ते नातपस्काय नाभक्ताय कदाचन।

न चाशुश्रुषवे वाच्यं न च मां योऽभ्यसूयति॥ (१८।६७)

अर्थात् (हे अर्जुन) तिमीले यो तत्त्वज्ञान (गीताज्ञान) तपरहित, भक्तिरहित, सुन्न नचाहने र मप्रति दोषदृष्टि राख्ने व्यक्तिलाई कहिल्यै पनि भन्नु हुँदैन। अर्थात् त्यस्ता व्यक्तिलाई यो ज्ञान दिनुहुँदैन।

यसै गरी यस प्रसङ्गमा श्रीमद्भागवत महापुराणका निम्न श्लोकहरू पनि स्मरण योग्य नै छन्-

नैतत्खलायोपदिशेन्नाविनीताय कर्हिचित्।

न स्तब्धाय न भिन्नाय नैव धर्मध्वजाय च॥ (३।३२।३९)

अर्थात् कपिल मुनिले आफ्नी आमालाई ज्ञानको उपदेश गरिसकेपछि भन्दछन्- (हे माताजी) यो तत्त्वज्ञानको उपदेश दुष्ट, अविनीत (विनय नभएको), घमण्डी र धर्मध्वज(दम्भी)लाई कहिल्यै पनि गर्नु हुँदैन।

त्यसै गरी कपिल मुनि अगाडि भन्दछन्-

न लोलुपायोपदिशेन्न गृहारूढचेतसे।

नाभक्ताय च मे जातु न मद्भक्तद्विषामपि॥ (३।३२।४०)

अर्थात् (सांसारिक) विषयमा लुब्ध, गृहासक्त, मेरो अभक्त र मेरा भक्तप्रति द्वेष गर्नेलाई पनि उपदेश गर्न हुँदैन।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सदुपदेश कस्तालाई गर्ने भन्ने विषयमा कपिल मुनिले स्पष्ट पारेको प्रसङ्ग पनि श्रीमद्भागवतमा आउँदछ–

श्रद्दधानाय भक्ताय विनीतायानसूयवे।

भूतेषु कृतमैत्राय शुश्रूषाभिरताय च॥

बहिर्जातविरागाय शान्तचित्ताय दीयताम्।

निर्मत्सराय शुचये यस्याहं प्रेयसां प्रियः॥ (३।३२।४१,४२)

अर्थात् यो उपदेश श्रद्धालु, भक्त, विनीत, अर्काप्रति दोष दृष्टि नराख्ने, सबै प्राणीप्रति मैत्री राख्ने, मान्य जनको सेवा सत्कार गर्ने, बाह्य विषयमा हिरिक्क नगर्ने, चित्त शान्त भएको, अर्काको डाहा नगर्ने, पवित्र चित्त भएको र मलाई अति प्रिय मान्ने व्यक्तिलाई दिनुपर्दछ।

त्यसै गरी उद्धवलाई भगवान् श्रीकृष्णले तत्त्वज्ञान दिइसकेपछि भन्नुहुन्छ–

नैतत्त्वया दाम्भिकाय नास्तिकाय शठाय च।

अशुश्रूषोरभक्ताय दुर्विनीताय दीयताम्॥ (पूर्ववत्, ११।२९।३०)

अर्थात् हे उद्धव यो तत्त्वज्ञान दम्भले भरिएको, नास्तिक, स्वाँठ, सुन्न नचाहने, मेरो अभक्त र विनय नभएको मूर्खलाई तिमीले सुनाउनै हुँदैन।

यस प्रसङ्गमा गोपालसहस्रनामस्तोत्रका माहात्म्यमा रहेका तलका श्लोक पनि स्मरणयोग्य नै छन्–

गोपनीयं प्रयत्नेन न प्रकाश्यं कथञ्चन।

शठाय पापिने चैव लम्पटाय विशेषतः॥११॥

न दातव्यं न दातव्यं न दातव्यं कदाचन।

देयं शिष्याय शान्ताय विष्णुभक्तिरताय च॥१२॥

यस्ता प्रकृतिका वाक्य स्तोत्रसाहित्यमा बहुत्र पाइन्छन्। यद्यपि यस्ता भनाइको प्राक्तनत्व के–कति छ भन्ने विषयमा इदमित्थम् गर्न त गाह्रो छ। तर यस्ता भनाइले पनि भारतीय उपमहाद्वीपीय चिन्तनमा जिज्ञासारहित र अयोग्य व्यक्तिलाई ज्ञानोपदेश गर्न हुँदैन भन्ने मान्यता दृढ भएको पुष्टि हुन्छ।

प्रस्तुत **अथातो धर्मं व्याख्यास्यामः** सूत्रमा आएको अथ पदको अर्थ 'अब' भन्ने हो र अबको अर्थ शिष्यको योग्यतालाई पर्गेलेर उसको जिज्ञासालाई बुझेपछि भन्ने हो। अतः कस्तालाई शिक्षा दिने भन्ने विषयमा उपदेशसाहस्रीमा भनिएको 'जसको चित्त शान्त छ, इन्द्रिय वशमा छन्, अन्तःकरण शुद्ध छ, जसले काम्य, निषिद्ध आदि कर्मलाई छाडेर नित्य आदि कर्मको अनुष्ठान गर्दछ, जसमा विवेक, वैराग्य आदि गुण छन्, जो

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गुरुको अनुगामी भएर गुरुका उपदेशलाई श्रद्धापूर्वक सुन्दछ, यस्तो मुमुक्षु व्यक्तिलाई नै आत्मज्ञानको शिक्षा दिनुपर्दछ' भन्ने भनाइ पनि मननयोग्य छ–

प्रशान्तचित्ताय जितेन्द्रियाय प्रहीणदोषाय यथोक्तकारिणे।

गुणान्वितायानुगताय सर्वदा प्रदेयमेतत्सततं मुमक्षवे॥

अतः शान्त चित्त, शम दमादिले युक्त हुँदै ज्ञानका लागि गुरुजनका सान्निध्यमा आएको जिज्ञासुलाई उपदेश दिनुपर्दछ[1] भन्ने मुण्डकोपनिषद्को वाक्यका साथै **तस्मै स विद्वान् उपसन्नाय प्राह** भन्ने वचनलाई हृदयङ्गम गर्दै उसले बुझ्न खोजेको विषयलाई बुझाउन धर्मको विवेचन गर्नु आवश्यक छ भन्ने ठान्दछन् सूत्रकार कणाद– **उपसन्नयोग्यशिष्यकृतप्रश्नानन्तरमित्यथशब्दार्थः। अतः = शिष्यकृतात् प्रश्नादेव हेतोरित्यर्थः** (तातार्यशिरोमणिः, इस्वी सन् १९७९ : १)। देवी भागवतमा पनि श्रद्धाले युक्त शिष्यलाई महान् ज्ञानीहरूले सबै प्रकारका ज्ञानको उपदेश दिन्छन् भनिएको छ– **नावाच्यं महतां किञ्चिच्छिष्ये च श्रद्धयान्विते** (६।१०।५)। यसको तात्पर्य श्रद्धा नभएकालाई ज्ञान दिनुहुँदैन भन्ने नै देखिन्छ। शङ्कर मिश्रले अथको अर्थ शिष्यको आकाङ्क्षापछि भन्ने गरिसकेपछि यद्वा भन्दै अथ शब्द मङ्गलार्थक हो भन्ने विकल्प पनि प्रस्तुत गरेका छन्– **अथेति शिष्याकाङ्क्षानन्तर्यमाह। ... यद्वा अथशब्दो मङ्गलार्थः**। मिथिलावृत्तिमा पनि अथ शब्द आनन्तर्यमा नै प्रयुक्त भएको भनिएको छ– **अथशब्द आनन्तर्ये** (इ.स.१९८८ : १)। तर त्यहाँ केको आनन्तर्य भन्ने जिज्ञासामा भने इष्टदेवको नमस्कारपछि ग्रन्थादिको आरम्भ गर्नुपर्ने भएकाले अथको अर्थ ईश्वर अथवा इष्टदेवको प्रणामपछि भन्ने सूचना दिइएको छ– **इष्टदेवतानमस्कारानन्तरमेव ग्रन्थाद्यारम्भः कर्तव्य इति** (पूर्ववत्)। व्योमवतीमा पनि अथ शब्दको अर्थ आनन्तर्य गर्दै ईश्वरको नमस्कारपछि भन्ने अर्थ गरिएको छ– **अथशब्दोऽप्यानन्तर्ये वर्तते ...नमस्कारानन्तरम् ... ईश्वरस्य** (इ.स.१९८३ : १२– प्रथमो भागः)। यसरी अथ शब्दलाई प्रायः आनन्तर्यमा नै अर्थ्याइएको पाइन्छ। यद्यपि केको आनन्तर्य भन्ने विषयमा भने केही भेद पनि पाइन्छ। शङ्कर मिश्रले भने अथ शब्द मङ्गलार्थक पनि भएको सूचना दिएको विषयको त उल्लेख गरियो नै।

भारतीय उपमहाद्वीपमा प्रचलित चिन्तनमा निर्विघ्नतापूर्वक ग्रन्थको समाप्तिका साथै शिष्यप्रशिष्यलाई शिक्षा दिन पनि ग्रन्थको आरम्भमा मङ्गलाचरण गर्ने शिष्ट परम्परा छ– **'विघ्ननाशकामः' 'समाप्तिकामश्च मङ्गलमाचरेत्'**। मङ्गलाचरण गरिएका शास्त्र प्रसिद्ध हुन्छन्। त्यसका पाठक वीर, आयुष्मान् र बुद्धिमान् पनि हुन्छन् भन्ने मान्यता रहिआएको छ– **मङ्गलादीनि हि शास्त्राणि प्रथन्ते वीरपुरुषकाणि**

---

१. **तस्मै स विद्वान्नुपसन्नाय सम्यक् प्रशान्तचित्ताय शमान्विताय।**
येनाक्षरं पुरुषं वेद सत्यं प्रोवाच तां तत्त्वतो ब्रह्मविद्याम्॥ (मुण्डकोपनिषद, १।२।१३)

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भवन्ति, आयुष्मत्पुरुषकाणि चाध्येतारश्च बुद्धियुक्ता यथा स्युरिति (महाभाष्यम्, वृद्धिरादैच्)। यस्तो मान्यतालाई मुनि कणादले पालना नगर्ने कुरै भएन। यस विषयमा उपस्कारमा भएको शङ्कर मिश्रको अभिव्यक्ति स्मरणयोग्य छ- **कथमन्यथा सदाचारपरम्परापरिप्राप्त-कर्तव्याताकस्य मङ्गलस्य वैशेषिकशास्त्रं प्रणयतो महामुनेरनाचरणं सम्भाव्यते** (१।१।१)। अतः अथ शब्द मङ्गलार्थक हुने विषयमा शङ्का नै छैन। अथ शब्दको उच्चारणमात्र पनि माङ्गलिक मानिएको छ। यसलाई मङ्गल र कल्याणको द्योतक मानिन्छ-

ओङ्कारश्चाथ शब्दश्च द्वावेतौ ब्रह्मणः पुरा।

कण्ठं भित्वा विनिर्यातौ तस्मान्माङ्गलिकावुभौ॥

अब यहाँ प्रश्न के आउँछ भने कणादद्वारा प्रयुक्त अथ शब्दले आनन्तर्य जनाएको छ कि मङ्गल? यसको स्पष्ट उत्तर के हो भने आनन्तर्य अर्थ जनाउँदै यसको प्रयोगमात्र मङ्गलसूचक हो। मङ्गलाचरण हो। यस विषयमा शाङ्करभाष्यमा भएको **अर्थान्तरप्रयुक्त एव ह्यथशब्दः श्रुत्या मङ्गलप्रयोजनो भवति (ब्र.सू.,** १।१।१) भन्ने वाक्य पनि स्मरणीय छ।

भारतीय उपमहाद्वीपको ग्रन्थनिर्माणपरम्परामा आरम्भमा अथ शब्दको प्रयोग बहुत्र पाइन्छ- **अथातस्त्रैस्वर्यलक्षणं व्याख्यास्यामः (याज्ञवल्क्यशिक्षा), अथ शिक्षां प्रवक्ष्यामि (पाणिनीय शिक्षा-** १), **अथातोऽधिकारः (कात्यायनश्रौत्रसूत्रम्, १।१।१), अथातो गृह्यस्थालीपाकानां कर्म (पारस्करगृह्यसूत्रम्,** १।१।१), **अथ कर्म्माण्याचाराद्यानि गृह्यन्ते (आपम्तम्बगृह्यसूत्रम्,** १।१), **अथातो ब्रह्मजिज्ञासा (वेदान्तसूत्रम्,** १।१।१)। **अथातो धर्मजिज्ञासा (मीमांसासूत्रम्,** १।१।१), **अथ योगानुशासनम् (योगसूत्रम्,** १।१), **अथ शब्दानुशासनम् (महाभाष्यम्,** आरम्भवाक्यम्), **अथ त्रिविधदुःखात्यन्तनिवृत्तिरत्यन्तपुरुषार्थः (साङ्ख्यसूत्रम्,** १।१), **अथातो भक्तिं व्याख्यास्यामः (नारदभक्तिसूत्रम्-** १), **अथातो भक्तिजिज्ञासा (शाण्डिल्यभक्तिसूत्रम्-** १), **अथातो धातुस्थदोषगत्यविकारहेतुभूतार्थवार्धकद्रव्याण्यद्यात् (आयुर्वेदसूत्रम्,** १।१) आदि। त्यसको प्रयोग आरम्भको अर्थमा त हुँदै हो। त्यसका साथै मङ्गलार्थक पनि हो। कतिपय ठाउँमा त आनन्तर्य भन्ने अर्थ देखिन्छ। केको आनन्तर्य भन्ने विषयमा केही भेद होला नै। भारतीय उपमहाद्वीपका चिन्तकहरूले शास्त्रको आरम्भ अयोग्य र अपात्रका लागि गर्ने कुरै भएन। अतः योग्य शिष्यको जिज्ञासापछि भन्ने अर्थ त स्वाभाविक आउने कुरो भई नै हाल्यो॥

यो पहिलो सूत्रमा योग्य शिष्यको जिज्ञासाको कारणले धर्मको व्याख्या गरिन्छ भन्ने विषयको उत्थान भइसकेपछि त्यसो भए धर्मको व्याख्या गर्नुभन्दा पहिले व्याख्येय वस्तु अर्थात् विश्लेष्य चिज धर्म के हो त? भन्ने प्रश्न उठेको हुनाले त्यसै सिलसिलामा धर्मको चिनारीका लागि ऋषि कणाद अर्को सूत्र प्रस्तुत गर्दछन्-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः ॥२॥

यतः = जुन चिजबाट/जहाँबाट। **अभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः** = ऐहलौकिक सुख शान्ति (यस लोकमा सुख शान्ति, कल्याण) र पारलौकिक सुखशान्ति (पर लोकमा सुखशान्ति, कल्याण)को प्राप्ति (गर्न सकिन्छ)। **सः** = त्यो (नै)। **धर्मः** = धर्म (हो)।

यस सूत्रको व्याख्याका क्रममा मिथिलावृत्तिमा अभ्युदय भनेको स्वर्गादिसुख र निःश्रेयस[1] भनेको मुक्ति भनिएको छ- **अभ्युदयः स्वर्गादिसुखम्। निःश्रेयसं मुक्तिः** (१।१।२) र ती दुइटाको जहाँबाट सिद्धि हुन्छ, त्यो नै धर्म हो भनिएको छ- **तयोः सिद्धिः उत्पत्तिर्यतः**। शङ्कर मिश्रले भने सूत्रमा भएको अभ्युदय र निःश्रेयस भनेका क्रमशः तत्त्वज्ञान र आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति हुन् भनेका छन्- **अभ्युदयस्तत्त्वज्ञानं निःश्रेयसमात्यन्तिकी दुःखनिवृत्तिः**। उनी अगाडि भन्दछन्- **तदुभयं यतः स धर्म्मः** अर्थात् ती दुइटा जहाँबाट हुन्छन्, त्यो नै धर्म हो। वस्तुतः मिथिलावृत्तिको व्याख्या नै उत्तम देखिन्छ। शङ्कर मिश्रले गरेको निःश्रेयसको अर्थ आत्यन्तिकदुःखनिवृत्ति भन्ने त ठिक हो। मिथिलावृत्तिमा पनि निःश्रेयस भनेको मुक्ति भनियो। त्यो आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति नै हो। न्यायसूत्रमा पनि आत्यन्तिक दुःखनिवृत्तिलाई नै मोक्ष भनिएको छ- **तदत्यन्तविमोक्षो-ऽपवर्गः (न्या.सू.**, १।१।२२)। शङ्कर मिश्रले अभ्युदय शब्दले

---

१. निःश्रेयस भनेको परम कल्याण हो : **नितरां श्रेयः = निःश्रेयसम्**। यसको पर्यायका रूपमा मुक्ति, कैवल्य, अपवर्ग आदि शब्दको प्रयोग भएको पाइन्छ-

मुक्तिः कैवल्यनिर्वाणश्रेयोनिःश्रेयसामृतम्।
मोक्षोऽपवर्गः ...॥ (अमरकोशः, धीवर्गः, ६-७)

'(इदमनयोः) अतिशयेन प्रशस्यम्' अर्थात् अतिशय राम्रो भन्ने अर्थमा **द्विवचनविभज्योपपदे तरबीयसुनौ (पा.सू.**, ५।३।५७) भन्ने सूत्रले श्रेष्ठ/राम्रो भन्ने अर्थ भएको 'प्रशस्य' (प्र+शंस्+क्यप्) शब्ददेखि ईयसुन् प्रत्यय हुन्छ (प्रशस्य + ईयसुन्)। त्यसपछि **प्रशस्यस्य श्रः (पा.सू.**, ५।३।६०) भन्ने सूत्रले ईयसुन् पर रहेको अवस्थामा प्रशस्यको ठाउँमा श्र आदेश हुन्छ। **न्** र **ठ**को अनुबन्धलोप भएर ईयस् बाँकी रहन्छ र 'श्र+ईयस्' मा गुण भएर श्रेयस् बन्दछ। त्यसपछि **नितरां श्रेयः** भन्ने अर्थमा **अचतुर-विचतुर-सुचतुर-स्त्रीपुंस-धेन्वनडुहर्क्सामवाङ्मनसा-क्षिभ्रुवदारगवोर्वष्ठीव-पदष्ठीव-नक्तन्दिवरात्रिन्दिवाहर्दिवसरजसनिःश्रेयसपुरुषायुषद्व्यायुषत्र्यायुषगर्ग्यजुष-जातोक्ष-महोक्ष-वृद्धोक्षोपशुनगोष्ठश्वाः (पा.सू.**,५।४।७७) भन्ने सूत्रले निःश्रेयस शब्द निपातित हुन्छ।

स्मर्तव्य- **अजादी गुणवचनादेव (पा.सू.**, ५।३) भन्ने सूत्रको नियमका आधारमा गुणवाची शब्देखि मात्र अजादि प्रत्यय हुन्छ। ईयसुन् पनि अजादि प्रत्यय हो। त्यस नियमका आधारमा हेर्ने हो भने प्रशस्य शब्द गुणवाची नभएको हुनाले प्रशस्यदेखि अजादि प्रत्यय हुँदैन। यदि प्रशस्य शब्दबाट अजादि प्रत्यय नहुने हो भने **प्रशस्यस्य श्रः (पा.सू.**, ५।३।६०) भन्ने सूत्र व्यर्थ हुन्छ। अतः वैयर्थ्यापत्तिले गर्दा प्रशस्य शब्द गुणवाची नभए तापनि ईयसुन् प्रत्यय हुन्छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तत्त्वज्ञान भन्नु त्यति युक्तियुक्त भएन। पहिलो कुरा त न्यायसूत्र र वैशेषिक सूत्र दुवैमा तत्त्वज्ञानबाट निःश्रेयस हुन्छ भनिएको छ- ... **तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः (न्या.सू.,** १।१।१) ... **तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसम् (वै.सू.,** १।१।४)। यसरी प्रस्तुत सूत्रमा भनिएको निःश्रेयस तत्त्वज्ञानबाट हुने स्पष्ट हुन्छ। अतः एउटै सूत्रमा जहाँबाट तत्त्वज्ञान र निःश्रेयस हुन्छ, त्यो धर्म हो भन्दा त धर्म कार्य र कारण दुवैको कारण हो भन्ने अर्थ आयो। के भयो त? कुनै कुनै वस्तु कार्य र कारण दुवैका कारण भइहाल्दछन् भन्न सकिएला। तर यहाँ त्यस्तो अर्थ गर्न सहज र उत्तम हुँदैन। द्राविड प्राणायाम हुन पुग्दछ। त्यसको कारणलाई पर्गेलौं- चौथो सूत्रमा धर्मविशेषबाट जन्मने तत्त्वज्ञानबाट निःश्रेयस हुन्छ भनिएको छ- **धर्मविशेषप्रसूतात् ... तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः (वै.सू.,** १।१।४)। प्रवृत्त्यात्मक र निवृत्त्यात्मक गरी दुई प्रकारका धर्म हुन्छन्। यसको अर्थ के हुन्छ भने प्रवृत्त्यात्मक धर्मको जनक र निवृत्त्यात्मक धर्मको जनक गरी कर्म पनि दुई प्रकारका हुन्छन्। ती कर्म भनेका वेदनिर्दिष्ट यज्ञ हुन्। जसलाई मीमांसामा धर्म शब्दले ग्रहण गरिएको हो। तर यहाँ धर्म शब्दले ती कर्मबाट जन्मने प्रवृत्त्यात्मक र निवृत्त्यात्मक गुणविशेषलाई लिइएको छ। पहिलाले हामीलाई प्रवृत्तितिर लैजान्छ भने दोस्राले हामीलाई निवृत्तितिर लैजान्छ। प्रवृत्तितिर गइयो भने स्वर्गादि प्राप्त हुन्छ भने निवृत्तितिर गइयो भने तत्त्वज्ञानमार्फत आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति हुन्छ अर्थात् निःश्रेयस हुन्छ। मनुस्मृतिका तलका वचनले पनि यस विषयको पुष्टि हुन्छ-

सुखाऽऽभ्युदायिकं चैव नैःश्रेयसिकमेव च।
प्रवृत्तञ्च निवृत्तञ्च द्विविधं कर्म वैदिकम्॥
इह चाऽमुत्र वा काम्यं प्रवृत्तं कर्म कीर्त्यते।
निष्कामं ज्ञानपूर्वन्तु निवृत्तमुपदिश्यते॥
प्रवृत्तं कर्म संसेव्य देवानामेति साम्यताम्।
निवृत्तं सेवमानस्तु भूतान्यत्येति पञ्च वै॥ (१२।८८-९०)

अर्थात् स्वर्गादि सुख दिने र निःश्रेयस दिने वैदिक कर्म किंवा धर्म क्रमशः प्रवृत्त्यात्मक र निवृत्त्यात्मक गरी दुई प्रकारको हुन्छ। यस लोक वा परलोकमा दुःखादिको कामनाका साथ गरिने कर्म किंवा धर्म प्रवृत्त्यात्मक हो भने त्यस्तो कामना नगरी निष्काम भावले ज्ञानपूर्वक गरिने कर्म निवृत्त्यात्मक हो। प्रवृत्त्यात्मक कर्म गरेर देवताको समता प्राप्त हुन्छ अर्थात् दैवी सुखसुविधा प्राप्त हुन्छ भने निवृत्त कर्म किंवा धर्म गरेर पाञ्चभौतिकताभन्दा माथि पुग्दै निःश्रेयसको प्राप्ति हुन्छ। चौथो सूत्रमा **धर्मविशेषप्रसूतात् ... तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः (वै.सू.,** १।१।४) भनेको यही हो। यहाँ धर्मसँग जोडिएर आएको विशेषको अर्थ निवृत्त्यात्मक हो। तर प्रस्तुत सूत्रमा धर्मसँग केही पनि जोडिएको छैन। अतः सामान्य रूपमा नै धर्मको प्रवृत्त्यात्मक र निवृत्त्यात्मक गरी दुइटा स्वरूप भएकाले प्रवृत्त्यात्मक धर्मले अभ्युदय अर्थात् स्वर्गादि सुख दिन्छ

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भने निवृत्त्यात्मकले तत्त्वज्ञानमार्फत निःश्रेयस दिन्छ। यो नै यस सूत्रको रहस्य हो। सूत्रकारले धर्मको व्याख्या गर्दा प्रवृत्त्यात्मक र निवृत्त्यात्मक भनेर छुट्याउँदैनन्। अपितु उनले निःश्रेयसका लागि त अनिवार्य निवृत्त्यात्मक धर्म नै कारण हो भन्ने सूचना भने चौथो सूत्रबाट स्पष्टताका साथ नै दिन्छन्। यसरी अभ्युदयको अर्थ धर्म गर्न अर्थात् कार्य र कारण एउटै मान्न सकिने अवस्था छैन। अतः अभ्युदय भनेको धर्म नभएर वस्तुतः स्वर्गादि-सुख नै हो।

धर्मका विभिन्न स्वरूप, व्याख्या र मान्यताहरू देखिन्छन्। धर्म भन्नाले वैदिक वाङ्मयमा नित्य नियमका रूपमा प्रयोग भएको पाइन्छ। शील वा उत्कृष्ट व्यवहारको मूल आधार नै धर्म हो भन्ने भावना पनि वैदिक वाङ्मयमा पाइन्छ नै। जहाँबाट अर्थात् जसका आधारमा सूर्य उदित हुन्छन्, जहाँ सूर्यास्त हुन्छ, त्यो नै धर्म हो। त्यो नित्य छ : हिजो पनि थियो, आज पनि छ भन्दै जगत्कै मूल आधारका रूपमा धर्मलाई व्याख्या गरेको पाइन्छ- **... यतश्चोदेति सूर्योऽस्तं यत्र च गच्छतीति प्राणाद्वा एष उदेति प्राणेऽस्तमेति तं देवाश्चक्रिरे धर्मं स एवाद्य स उ श्व इति यद्वा एतेऽमुर्ह्यध्रियन्ते तदेवाप्यद्य कुर्वन्ति। ...** (**बृददारण्योपनिषद्**, १।५।२३)। छान्दोग्योपनिषद्मा धर्मका तीन शाखा भएको उल्लेख गरिएको छ। तीमध्ये पहिलो यज्ञ, अध्ययन र दानलाई मानिएको छ भने दोस्रामा तपस्यालाई गणना गरिएको छ। त्यसै गरी तेस्रोमा ब्रह्मचारी भएर गुरुकुलमा बस्नुलाई मानिएको छ- **त्रयो धर्मस्कन्धा यज्ञोऽध्ययनं दानमिति प्रथमः, तप एव द्वितीयः, ब्रह्मचार्याचार्यकुलवासी तृतीयः** ... (२।२३।१)। यहाँ भनिएको धर्मका स्कन्धलाई विशिष्टीकरण गर्दै छुट्याउने हो भने यसरी छुट्याउन सकिन्छ- यहाँ यज्ञ, अध्ययन र दान गृहस्थीको धर्म किंवा कर्मलाई धर्मको पहिलो स्कन्धका रूपमा प्रस्तुत गरिएको देखिन्छ भने मूलतः वानप्रस्थी र सन्न्यासीको धर्म किंवा कर्मलाई धर्मको दोस्रो स्कन्धका रूपमा प्रस्तुत गरिएको देखिन्छ। त्यसै गरी ब्रह्मचारीको धर्म किंवा कर्म ब्रह्मचर्यलाई धर्मको तेस्रो स्कन्धका रूपमा प्रस्तुत गरेको देखिन्छ। उक्त धर्मका स्कन्धलाई विशिष्टीकरण नगरी भन्ने हो भने मानवमात्रले सफलता प्राप्तिका लागि अझ भनौं मुक्ति प्राप्तिका लागि गर्नुपर्ने क्रिया हुन् भन्न सकिन्छ। विज्ञानेश्वरले वर्णधर्म, आश्रमधर्म, वर्णाश्रम धर्म, गुणधर्म, निमित्त धर्म र साधारण धर्म गरी छ प्रकारका धर्म हुने विषय बताएका छन्- (**याज्ञवल्क्यस्मृतिः**, १।१) । उनैको व्याख्याअनुसार वर्णधर्म भन्नाले ब्राह्मणादि वर्णले गर्नुपर्ने धर्म हो। आश्रमधर्म भनेको ब्रह्मचर्यादि आश्रममा निभाउनुपर्ने कर्तव्य भन्ने बुझिन्छ। वर्णाश्रम धर्म भन्नाले वर्णविशेषको आश्रमविशेषसँग सम्बद्ध नियमात्मक धर्म हो। शास्त्रीय अभिषेकादि गुणले युक्त भएपछि गरिने आफ्ना कर्तव्य नै गुणधर्म हुन्। निमित्त धर्म भनेको प्रायश्चित्त हो र साधारण धर्म भन्नाले अहिंसादि हुन्।

धर्मको व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ खोज्ने हो भने सामान्यतः धर्म भन्नाले जसले लोकलाई धारण गर्दछ अथवा धारण गरिने वस्तु बुझिन्छ- **धरति लोकान्** अथवा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ध्रियते वा जनैः (ध्रियते असौ इति धर्मः)। यस अर्थमा **अर्तिस्तुसुहुसृधृभिक्षुभायावापदियक्षिनीभ्यो मन्** (१।४९) भन्ने उणादि सूत्रले **धृञ् धारणे** (पा.धा., ९००) धातुबाट मन् प्रत्यय हुन्छ। यस दृष्टिले धारण गरिने अथवा हामीलाई धारण गर्ने (हाम्रो कल्याण गर्ने) दया, करुणा, सहयोगी भावना, आफ्ना विचार, सुख, दुःख आदि धर्म हुन सक्छन्। यसरी हेर्दा माथि भनिएकामध्ये साधारण धर्मलाई यहाँ धर्म भन्ने स्थिति देखिन्छ। यस विषयलाई मनुस्मृतिको तलको भनाइले पनि पुष्टि गर्दछ–

धृतिः क्षमा दमोऽस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः।

धीर्विद्या सत्यमक्रोधो दशकं धर्मलक्षणम्॥ (६।९२)

अर्थात् धैर्य, क्षमा, आन्तरिक इन्द्रियको निग्रह, चोरी नगर्ने काम, शुद्धता, बाह्य इन्द्रियको निग्रह, बुद्धि, विद्या, सत्यता, क्रोधको अभाव नै धर्मका स्वरूप हुन्। याज्ञवल्क्यको केही भिन्न पाठ छ–

अहिंसा सत्यमस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः।

दानं दमो दया क्षान्तिः सर्वेषां धर्मसाधनम्। (१।१२२)

अर्थात् अहिंसा, सत्यता, चोरी नगर्ने काम, शुद्धता, इन्द्रियको निग्रह, दान दिने काम, अन्तःकरणको संयम, सबैप्रति दया गर्नु, धैर्य धारण गर्नु नै धर्मका साधन हुन्।

महाभारतको शान्तिपर्वमा जसबाट धारण र पोषण सिद्ध हुन्छ, त्यही धर्म हो भन्ने धर्मवेत्ताहरूको ठहर छ भनिएको छ–

धारणाद् धर्ममित्याहुर्धर्मेण विधृताः प्रजाः।

यः स्याद् धारणसंयुक्तः स धर्म इति निश्चयः॥ (१०९/११)।

अर्थात् सबैलाई धारण गर्ने भएकाले धर्म नाम रहेको हो। धर्मले नै सबै प्रजालाई धारण गरी राखेको छ। अतः जसबाट धारण र पोषण सिद्ध हुन्छ, त्यही धर्म हो भन्ने ठहर छ।

माथिका भनाइको निष्कृष्ट अर्थ गर्दा सुख, शान्ति आदिको साधन नै धर्म हो भन्ने बुझिन्छ। वशिष्ठधर्मसूत्रमा श्रुति (वेद) र स्मृतिद्वारा निर्दिष्ट आचार नै धर्म हो भनिएको छ– **श्रुतिस्मृतिविहितो धर्मः** (१।४।६)। अमरकोषकारले वेदको विधान नै धर्म हो' भनेका छन्– **धर्मस्तु तद्विधिः** (शब्दादिवर्गः– ३)। त्यसको व्याख्या गर्दै रामाश्रमी टीकामा वेदद्वारा विधान गरिने यज्ञादि नै धर्म हुन् भनिएको छ– **तेन वेदेन विधीयते यज्ञादिः। एतेन वेदविहितत्वं धर्मत्वम्** (इ.स.२००३ : ६४)। **वेदप्रणिहितो धर्मो ह्यधर्मस्तद्विपर्ययः।** ... (६।१।४०) अर्थात् 'वेदमा जुन कर्मको विधान गरिएको छ, त्यो नै धर्म हो : त्यसबाट जन्मने गुण नै धर्म हो' भन्ने भागवतको उद्घोष पनि यस

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रसङ्गमा सम्झनैपर्ने हुन्छ। त्यसरी नै समग्र वेदलाई धर्मको मूल मानिएको छ- **वेदो धर्ममूलम् (गौतमधर्मसूत्रम्,** १।१।२), **वेदोऽखिलो धर्ममूलम् (मनुस्मृतिः,** २।६)। त्यस्तै नै धर्मको लक्षण गर्ने क्रममा वेद, स्मृति, सदाचार, आफ्नो रुचिअनुसार गर्ने काम (वैकल्पिक कार्यमा) गरी चार कुरा नै साक्षात् धर्मका लक्षण हुन् भन्ने विषय मनुस्मृतिमा स्पष्ट पारिएको छ-

वेदः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः।

एतच्चतुर्विधं प्राहुः साक्षाद्धर्मस्य लक्षणम्॥ (२।१२)

लगभग यही नै आशय भएको भनाइ याज्ञवल्क्यस्मृतिमा पनि पाइन्छ। त्यहाँ श्रुति, स्मृति, सदाचार, आफूलाई उचित लाग्ने काम र राम्रो सङ्कल्पबाट जन्मेको इच्छालाई धर्मको मूल मानिएको छ-

श्रुतिः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः।

सम्यक्सङ्कल्पजः कामो धर्म्ममूलमिदं स्मृतम्॥ (१।७)

मीमांसामा **चोदनालक्षणोऽर्थः धर्मः (मी.सू.,** १।१।२) भनेर धर्मको लक्षण गरिएको पाइन्छ। यसै सूत्रको व्याख्याको क्रममा चोदनालाई स्पष्ट पार्दै वासुदेव दीक्षितले कुतूहलवृत्तिमा भनेका छन्- **प्रवर्तनाबोधकलिङादिसमभिव्याहृतं वाक्यं चोदना। सा लक्षणं प्रमाणं यस्य सः अर्थः धर्मः।** वेदमा लिङ् प्रत्ययको प्रयोग यत्र तत्र पाइन्छ। जस्तो **स्वर्गकामो यजेत**। यहाँ यजेत लिङ् लकारको पद हो। यस्ता वाक्यबाट त्यसका श्रावकलाई कुनै कार्यतिर (यज्ञतिर) प्रेरित गरिन्छ। त्यसरी जुन वाक्यले कुनै कार्यमा (विशेषतः यज्ञमा) प्रेरित गर्छ, त्यो चोदना हो। त्यो चोदना नै यज्ञको प्रमाण हो। त्यस्तो चोदना जुन वस्तुको छ, त्यो नै धर्म हो भन्ने व्याख्या गरिसकेपछि फलितार्थका रूपमा यज्ञ नै धर्म हो भन्ने मीमांसामा बुझिन्छ। यसै विषयलाई अर्थसङ्ग्रहकार लौगाक्षिभास्करले भनेका छन्- **यागादिरेव धर्मः** = यज्ञ नै धर्म हो। त्यसको लक्षण गर्दै उनी अगाडि भन्छन्- **वेदप्रतिपाद्यः प्रयोजनवदर्थो धर्मः** अर्थात् वेदद्वारा प्रतिपादित सुखादि नै प्रयोजन भएको अर्थ=यज्ञ नै धर्म हो। वेदमा जुन कर्मको विधान गरिएको छ, त्यो नै धर्म हो भन्ने भागवतको भनाइ पनि यससँग मिल्दोजुल्दो देखिन्छ। यसरी यज्ञ अर्थात् जुन चिजले लौकिक र पारलौकिक सुख, आनन्द दिन्छ, त्यसलाई नै धर्म भनियो। **धर्मः प्रोज्झितकैतवः ...** (१।१।२) इत्यादि भागवतको मङ्गलाचरणमा प्रयुक्त धर्म पदको अर्थ भागवतका प्रसिद्ध व्याख्याता श्रीधरस्वामीले **केवलमीश्वराराधनलक्षणो धर्मो निरूप्यते** भनेर धर्मलाई भगवान्को आराधना अर्थात् गहिरो भक्तिको रूपमा व्याख्या गरेका छन्। श्रीमद्भागवतमा त्यो पर धर्म अर्थात् वास्तविक धर्म हो, जसबाट भगवान्मा अत्यन्तै भक्ति उत्पन्न हुन्छ भनेर भगवान्मा भक्ति उत्पन्न हुने गहिरो आराधनादिलाई धर्म भनेको देखिन्छ-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

स वै पुंसां परो धर्मो यतो भक्तिरधोक्षजे।

अहैतुक्यप्रतिहता ययाऽऽत्मा सम्प्रसीदति॥ (१।२।६)

जे होस् यज्ञ र भगवान्को आराधना दुवैबाट लौकिक र पारलौकिक सुखको विश्वास गरिन्छ, अतः दुवैलाई धर्म भनियो। त्यस्तै **रामो विग्रहवान् धर्मः कृष्णधर्मः सनातनः** अर्थात् राम साक्षात् धर्मका विग्रह हुन् भने कृष्ण स्वयम् सनातन धर्म हुन्। भन्नुको तात्पर्य के भने रामले जे गरे, जुन आदर्श सिकाए, त्यो वास्तवमा धर्म हो = धर्मको मर्म हो किनकि त्यसबाट नै लौकिक र पारलौकिक कल्याण हुने हो। त्यस्तै गरी कृष्णद्वारा उपदिष्ट यावत् कल्याणका मार्ग धर्मकै रूपमा आदृत र अनुसृत छन्, जसबाट लौकिक र पारलौकिक कल्याण प्राप्त हुने कुरामा लेशमात्र पनि शङ्का छैन। यही तात्पर्यलाई स्पष्ट पार्न महाभारतमा कृष्णलाई सनातन धर्म भनिएको छ–

ये च वेदविदो विप्रा ये चाध्यात्मविदो जनाः।

ते वदन्ति महात्मानं कृष्णं धर्मं सनातनम्॥

यस वैशेषिक शास्त्रमा पनि लौकिक र पारलौकिक सुख/कल्याणको साधनलाई नै धर्मका रूपमा व्याख्या गरिएकाले निष्कर्षमा ऋषि कणादको भनाइ र अन्य ऋषिहरूको व्याख्यामा कुनै विरोध देखिँदैन॥

वेद धर्मको मूल प्रतिपादक भएकाले त्यसको प्रामाणिकता छ–

तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम्॥३॥

तद्वचनात् = धर्मको वचन (प्रतिपादक) भएकाले। **आम्नायस्य** = वेदको। **प्रामाण्यम्** = प्रामाणिकता (छ)।

माथि व्याख्यात धर्मका प्रतिपादक वेद हुन् अर्थात् वैदिक वाङ्मय हो। त्यसरी धर्मको प्रतिपादक भएको हुनाले वेदको प्रामाणिकता छ। जसको प्रामाणिकता छ, त्यसैलाई नै धर्मको प्रतिपादक मान्नुपर्छ। अप्रामाणिक शास्त्रले भनेको कुरालाई विश्वास गर्न सकिँदैन। वैदिक वाङ्मयको प्रामाणिकता छ र त्यसलाई धर्मको प्रतिपादक भनिएको हो। यहाँ वैदिक वाङ्मय भन्नाले सूत्र साहित्य पनि लिनुपर्ने हुन्छ नत्र वैशेषिक सूत्रको पनि अप्रामाणिकताको प्रश्न आउँछ। वेदको प्रामाण्यका बारेमा राम्ररी बुझ्न **तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यमिति (वै.सू.,** १०।२।९) भन्ने सूत्र पनि हेर्नुहोला।

मिथिलावृत्तिकारले आम्नायको अर्थ श्रुति, स्मृति, इतिहास आदि गर्दै स्वर्ग (अभ्युदय) र अपवर्ग(निःश्रेयस)को प्रतिपादन गर्ने भएकाले तिनीहरूको प्रामाण्य छ भन्ने व्याख्या गरेका छन्– **तयोः स्वर्गापवर्गयोः वचनात् प्रतिपादनात् प्रमितिजननाद् आम्नायस्य श्रुतिस्मृतीतिहासादेः प्रामाण्यम्।** शङ्कर मिश्रले भने उपस्कारमा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तद्वचनात् पदमा रहेको तत् पदले पहिले ईश्वरलाई लिएर ईश्वरको वचन भएकाले वेदको प्रामाण्य सिद्ध हुन्छ भन्ने अर्थ गरिसकेपछि यद्वा भन्दै तत् पदले असन्निहित ईश्वरलाई लिनुभन्दा सन्निहित धर्मलाई लिनु उपयुक्त हुने विचारका साथ धर्मको प्रतिपादक भएकाले वेदको प्रामाण्य सिद्ध हुन्छ भन्ने विकल्प प्रस्तुत गरेका छन्- ... **तद्वचनात् तेन ईश्वरेण प्रणयनाद् आम्नायस्य वेदस्य प्रामाण्यम्। यद्वा तदिति सन्निहितं धर्ममेव परामृशति तथा च धर्मस्य वचनात् प्रतिपादनाद् आम्नायस्य वेदस्य प्रामाण्यम्॥**

धर्मविशेषप्रसूताद् द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानां पदार्थानां साधर्म्यवैधर्म्याभ्यां तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसम् ॥४॥[1]

धर्मविशेषप्रसूताद् द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानां पदार्थानाम् = धर्मविशेषको सहायतालेे उत्पन्न द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष र समवाय नामका पदार्थहरूको। **साधर्म्यवैधर्म्याभ्याम्** = साधर्म्य (समान धर्म = अनुगत धर्म = मिल्दो धर्म) र वैधर्म्य(असमान धर्म = अननुगत धर्म = अमिल्दो धर्म)का आधारमा (गरिने)। **तत्त्वज्ञानात्** = (वास्तविक ज्ञान = यथार्थ ज्ञान, जे छ त्यसलाई त्यसै रूपमा गरिने ज्ञान)बाट। **निःश्रेयसम्** = निःश्रेयस=मुक्ति= समग्र दुःखदेखि छुट्कारा (मिल्छ)।

यहाँ द्रव्यादि पदार्थको राम्ररी ज्ञान गर्‍याँ भने निःश्रेयस प्राप्त हुन्छ भन्नु सामान्य अर्थ हो। निःश्रेयसप्रापक तत्त्वज्ञानका विषय द्रव्यादिको सामान्य ज्ञानका साथसाथै विशेष ज्ञानको अपेक्षा गरिएको छ। समानता र असमानताका आधारमा तिनीहरूको ज्ञान गर्नुपर्ने कुरा यहाँ भन्न खोजिएको छ। यहाँ साधर्म्य भनेको विशेषता हो। कुनै पनि वस्तुलाई राम्ररी जान्नका लागि साधारण र असाधारण विशेषता जान्नुपर्ने हुन्छ। ती पदार्थका साधारण र असाधारण विशेषता जानियो भने कसका कसकससँग के-कति विशेषता मिल्दा रहेनछन् भन्ने कुरा पनि सँगसँगै राम्ररी जानिन्छ। त्यसरी जान्नु भनेको कुनै पनि पदार्थलाई राम्ररी चिन्नु हो। अनि मात्र अनात्मालाई आत्माका रूपमा भ्रम हुने र आत्मालाई अनात्माका रूपमा भ्रम हुने काम हुँदैन। त्यसरी 'आत्मज्ञानी भव' 'आत्मानं विद्धि' भन्ने भनाइको सार्थक्यका साथै आत्मज्ञानी बनेर मुक्ति प्राप्त हुन्छ भन्ने कुरा सार्थक हुन्छ। त्यस कारणले नै आत्मा राम्ररी बुझ्न यावत् पदार्थको समानता र असमानताका आधारमा ज्ञान हुनुपर्छ अनि मात्र राम्ररी आत्मतत्त्वको बोध हुन्छ र निःश्रेयस हुन्छ भनिएको हो।

---

१. मिथिलावृत्तिमा यो सूत्र छैन। चन्द्रानन्दी व्याख्यामा पनि यो सूत्र नभएको सूचना पाइन्छ। अनन्तलाल देवशर्माले मिथिलाव्याख्यामा यस सूत्रको उल्लेख नहुनु विस्मयको विषय हो भन्ने विचार व्यक्त गरेका छन् त्यसको भूमिकामा- **पदार्थविभाजकस्य सूत्रस्य सर्वथा व्याख्यायामनुल्लेखो विस्मयावहः। वर्तते कणादसूत्रनिबन्धेऽपि समुल्लेखाभावस्तस्य सूत्रस्येति किमपि रहस्यमेतत्** (इ.स. १९८८ : २४)।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यस सूत्रबाट दुइटा फाइदा देखिए- एउटा मूल लाभ आत्मतत्त्वको ज्ञान गर्ने अचुक उपायको निर्देशन दिएको देखिन्छ। अर्को- यस संसारमा रहिसकेपछि विभिन्न वस्तु अर्थात् पदार्थको आवश्यकता पर्ने, जान्नुपर्ने र तिनीहरूको प्रयोग गर्नुपर्ने हुन्छ। जसबाट सांसारिक जीवन सरलतया चल्न सक्ने स्थिति हुन्छ। यस शास्त्रले ती वस्तुको ऊहापोहतया ज्ञान गर्नुपर्ने निर्देशन दिएर व्यक्तिलाई सांसारिक ज्ञानका साथै भौतिक ज्ञान पनि दिने र जीवन चलाउन सजिलो बाटो देखाउने कार्य गरेको देखिन्छ। त्यस कारणले पनि वैशेषिक दर्शनलाई आध्यात्मिक शास्त्रका साथसाथै प्रायोगिक र व्यावहारिक शास्त्र भन्न सकिन्छ॥

चौथौ सूत्रमा उद्दिष्ट पदार्थहरूमध्ये पहिलो पदार्थ द्रव्य हो। अग्रिम सूत्रमा त्यसका भेद बताउँदछन् सूत्रकार कणाद-

पृथिव्यापस्तेजो वायुराकाशं कालो दिगात्मा मन इति द्रव्याणि ॥५॥

पृथिवी = पृथिवी। **आपः** = पानी। **तेजः** = अग्नि। **वायुः** = हावा। **आकाशम्** = आकाश। **कालः** = काल। **दिग्** = दिशा। **आत्मा** = आत्मा (र)। **मनः** = मन। **इति** = यति। **द्रव्याणि** = द्रव्य (पदार्थ हुन्)।

माथिको सूत्रमा साधर्म्य र वैधर्म्यका आधारमा राम्ररी ज्ञान गरेपछि निःश्रेयसलाभ हुन्छ भन्ने कुरा बताइयो। अब ती द्रव्यादि कति कति प्रकारका छन्? भन्ने प्रश्नमा द्रव्यादिको प्रकार बताउने क्रममा सबैभन्दा पहिले द्रव्यको नै क्रम भएकाले ऋषि कणादले द्रव्यका प्रकार बताउँदछन्- पृथिवी, जल (आपः), आगो, हावा, आकाश, काल, दिशा (दिक्), आत्मा र मन गरी नौओटा द्रव्य छन्॥

अब सूत्रकार कणाद क्रमप्राप्त गुणका प्रकारहरू बताउँछन्-

रूपरसगन्धस्पर्शाः सङ्ख्याः परिमाणानि पृथक्त्वं संयोगविभागौ परत्वापरत्वे बुद्धयः सुखदुःखे इच्छाद्वेषौ प्रयत्नाश्च[1] गुणाः ॥६॥

रूपरसगन्धस्पर्शाः = रूप, रस, गन्ध र स्पर्शहरू। **सङ्ख्याः** = सङ्ख्याहरू। **परिमाणानि** = परिमाणहरू। **पृथक्त्वम्** = पृथक्त्व। **संयोगविभागौ** = संयोग र विभाग। **परत्वापरत्वे** = परत्व र अपरत्व। **बुद्धयः** = बुद्धिहरू। **सुखदुःखे** = सुख र दुःख। **इच्छाद्वेषौ** = इच्छा र द्वेष। **प्रयत्नाः** = प्रयत्नहरू। **च** = पनि। **गुणाः** = गुणहरू (हुन्)।

माथिको सूत्र र यसभन्दा तलको सूत्र अर्थात् कर्मविभाजनको सूत्रमा इति शब्द छ तर यस सूत्रमा 'च' शब्द छ। 'इति' शब्द निश्चायक हो अर्थात् त्यसले यत्ति नै भन्ने जनाउँछ र 'च'ले अन्य पनि भन्ने बुझ्न सकिन्छ। अतः माथि भनिएका

---

१. मिथिलावृत्तिमा **प्रयत्नश्च** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

द्रव्य र तल भनिने कर्म त्यत्ति नै हुन् अन्य छैनन् भन्ने हुन्छ भने गुणहरू अन्य पनि छन् भन्ने हुन्छ। अन्य भन्नाले गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, संस्कार, धर्म, अधर्म र शब्दलाई लिइन्छ भन्ने भाव व्यक्त गरेका छन् प्रशस्तपादाचार्यले- **चशब्दसमुच्चिताश्च गुरुत्वद्रवत्वस्नेहसंस्कारादृष्टशब्दाः** ... (इ.स.१९९७ : २७)। यदि अन्य पनि गुण थिए भने सूत्रकारले सूत्रमा नै किन भनेनन् त भन्ने जिज्ञासा हुन सक्छ। यसको समाधानमा शङ्कर मिश्रले यस सूत्रको व्याख्याको प्रसङ्गमा उपस्कारमा 'ती प्रसिद्ध गुण भएकाले कण्ठतः नै सूत्रकारले नभनेका हुन्' भन्ने स्पष्ट पारेका छन्- **... ते हि प्रसिद्धगुणभावा एवेति कण्ठतो नोक्ताः**। त्यति हुँदाहुँदै पनि के कुराले हाम्रो गला समात्छ भने सत्रओटाको उद्देश गरिसकेका सूत्रकारले अन्य सातओटालाई 'च'ले ग्रहण गराउनुको अर्थ के? दुईचारओटामात्र शब्दशः उल्लेख गरेर र अन्यलाई 'च'ले बुझाउँदा त लाघव पनि भयो भन्न सकिन्थ्यो तर यहाँ त त्यस्तो लाघव पनि खास भएन। यदि शङ्कर मिश्रले भने झैं के 'सूत्रमा उद्दिष्ट त्यति प्रसिद्ध नभएकाले शब्दशः नै भनेका र अन्य प्रसिद्ध भएकाले नभनेका हुन्' भन्ने हो भने पनि 'गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, संस्कार, धर्म, अधर्म र शब्द प्रसिद्ध हुन् र रूप, रस, गन्ध आदि अप्रसिद्ध हुन्' भन्ने कुरो मात्र सकिएला? कसै पनि सकिँदैन। अतः सूत्रकारको मूल आशय गुण यी र यत्ति हुन् भन्ने होइन र सङ्ख्यात्मक दृष्टिले चौबिसमा पनि उनको कुनै किटानी नै थिएन भन्नु नै वस्तुगत तथ्य हो।[१] अतः 'च'ले 'अन्य सातओटालाई ग्रहण गर्नू' भन्ने निर्देशन त प्रशस्तपादाचार्यको कल्पना हो न कि सूत्रकारको आशय। उनको कल्पना पनि निराधार भने होइन अपितु उद्देशक सूत्रमा गणना नगरे पनि विभिन्न सूत्रमा गुरुत्व[२], द्रवत्व[३], संस्कार[४], अदृष्ट[५] (धर्म र

---

१. गुणका बारेमा मेरो 'न्यायसूत्र र वैशेषिकसूत्रको तुलनात्मक पर्यालोचन' भन्ने पुस्तकको तृतीय खण्डको **गुण** भन्ने शीर्षक हेर्नुहोला।

२. **गुरुत्वप्रयत्नसंयोगानामुत्क्षेपणम् (वै.सू., १।१।२९), संस्काराभावे गुरुत्वात् पतनम्** (५।१।१८), **अपां संयोगाभावे गुरुत्वात् पतनम्** (५।२।३)।

३. **द्रवत्वात् स्यन्दनम् (वै.सू., ५।२।४), रूपरसगन्धस्पर्शवत्य आपो द्रवाः** (२।१।२), यद्यपि यस सूत्रमा द्रवत्व भन्ने पद छैन, अपितु 'द्रव भनेको द्रवत्ववान् भनेको हुनाले अन्तर्भूत भएर आएको छ' भन्ने मान्नुपर्छ।

४. **नोदनाद्यभिषोः कर्म्म तत्कर्म्मकारिताच्च संस्कारादुत्तरं तथोत्तरमुत्तरञ्च** (५।१।१७), **संस्काराभावे गुरुत्वात् पतनम्** (५।१।१८), **आत्ममनसोः संयोगाविशेषात् संस्काराच्च स्मृतिः॥ इन्द्रियदोषात् संस्कारदोषाच्चाविद्या** (९।२।६, १०)।

५. **धर्म्मविशेषाच्च** (४।२।७), **मणिगमनं सूच्यभिसर्पणमित्यदृष्टकारणम्** (५।१।१५), **वृक्षाभिसर्पणमित्यदृष्टकारणम्** (५।२।७), **अदृष्टाच्च** (६।२।१२), **इच्छाद्वेषपूर्विका धर्माधर्मप्रवृत्तिः** (६।२।१४), **अग्नेरूर्ध्वज्वलनम् ... अदृष्टकारितञ्च** (५।२।१३), **अपसर्पण...अदृष्टकारितानि** (५।२।१५), **धर्म्माच्च** (९।२।९)।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अधर्म) र शब्द[1] गुणहरू आएका छन्। तिनैका आधारमा उनलाई त्यसो भन्न मार्ग प्रशस्त भएको हो। स्नेहका लागि भने जलको परिचयमा आएको **स्निग्धाः**[2] शब्दबाट चित्त बुझाउनुपर्ने देखिन्छ। 'स्निग्धाः' भनेको 'स्नेहवत्यः' अर्थात् 'स्नेह भएको' भन्ने हो॥

गुणपछि कर्मको पालो आएकाले कर्मका प्रकारबारे बताउँदछन् सूत्रकार कणाद–

उत्क्षेपणमवक्षेपणमाकुञ्चनं प्रसारणं गमनमिति कर्माणि ॥७॥

उत्क्षेपणम् = माथि फ्याँक्ने काम। **अवक्षेपणम्** = तल फ्याँक्ने काम। **आकुञ्चनम्** = खुम्चने काम। **प्रसारणम्** = विस्तार गर्ने वा हुने काम। **गमनम्** = जाने आउने काम। **इति** = यति। **कर्माणि** = कर्महरू (हुन्)।

माथि जाने अर्थात् माथि फ्याँक्ने काम, तल जाने अर्थात् तल फ्याँक्ने काम, खुम्चिने काम, विस्तार गर्ने वा हुने काम र अन्य सबै प्रकारका क्रिया गरी कर्म पाँच प्रकारका मानिन्छन्। प्रशस्तपादाचार्यले प्रशस्तपादभाष्यमा अवक्षेपणको ठाउँमा अपक्षेपण शब्दको प्रयोग गरेका छन्– **उत्क्षेपणापक्षेपण**... (इ.स.१९९७ : २८)॥

सूत्रकारले द्रव्य, गुण र कर्मको परिचय दिइसकेपछि तिनीहरूको साधर्म्य बताउन थाल्छन्–

सदनित्यं द्रव्यवत् कार्यं कारणं सामान्यविशेषवदिति द्रव्यगुणकर्म्मणामविशेषः ॥८॥

द्रव्यगुणकर्म्मणाम् = द्रव्य, गुण र कर्मको। **सत्** = सत्ता जातिमान् (हुनु)। **अनित्यम्** = अनित्य (हुनु)। **द्रव्यवत्** = द्रव्य समवायिकारण (हुनु)। **कार्यम्** = कार्य (हुनु)। **कारणम्** = कुनै वस्तुको उत्पत्तिमा निमित्त (बन्नु)। **सामान्यविशेषवत्** = सामान्य र विशेषयुक्त (हुनु)। **अविशेषः** = समानता हो (अर्थात् साधर्म्य हो)।

द्रव्य, गुण र कर्म सत् र अनित्य हुन्छन्। त्यसका साथै यिनीहरूको समवायिकारण द्रव्य नै हुन्छ र यिनीहरू कार्य हुन्छन्। त्यसै गरी यी कारण पनि हुन्छन्। यिनीहरू अनुवृत्त बुद्धि गराइदिने सामान्यवान् र व्यावृत्त बुद्धि गराइदिने विशेषवान् पनि हुन्छन्। यसरी सत् हुनु, अनित्य हुनु, द्रव्य समवायिकारण हुनु, कार्य हुनु, कारण हुनु, सामान्य र विशेषयुक्त हुनु यिनीहरूको साधर्म्य हो।

---

१. **श्रोत्रग्रहणो योऽर्थः स शब्दः** (२।२।२१)।

२. **रूपरसस्पर्शवत्य आपो द्रवाः स्निग्धाः** (२।१।२)।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सत्ता साधर्म्य- सत्ता नामको साधर्म्य अर्थात् सत्ता नामक जाति द्रव्यादि तीनओटैमा समान रूपले रहन्छ। सत्को सामान्य अर्थ अस्तित्वशाली हो। यसरी हेर्दा सामान्य, विशेष र समवायको पनि अस्तित्व हुने भएकाले ती पनि सत् मानिनुपर्ने र तिनीहरूमा पनि सत्ता मानिनुपर्ने हो तर न्यायवैशेषिक दर्शनमा **द्रव्यं सत्, गुणः सन्** र **कर्म सत्** यस्तो प्रयोग हुने भन्दै पारिभाषिक रूपमा द्रव्य, गुण र कर्मलाई मात्र सत् मानिन्छ र तिनीहरूको मात्र सत्ता साधर्म्य मानिन्छ। यसरी सामान्यादिलाई सत् मानिँदैन अतः तिनीहरूमा सत्ता पनि मानिँदैन।

अनित्यता साधर्म्य- द्रव्य, गुण र कर्म उत्पन्न हुन्छन् नष्ट हुन्छन्। अतः अनित्य मानिएकाले तिनीहरूमा अनित्यता साधर्म्य मानिन्छ। सामान्य, विशेष र समवायलाई वैशेषिक दर्शनले नित्य मानेको हुनाले अनित्यता तिनीहरूको साधर्म्य मानिँदैन। अत्यन्ताभाव र अन्योन्याभाव नित्य भए पनि अन्य अभाव त अनित्य हुन्छन् अतः यो साधर्म्य अभावको पनि मान्नुपर्ने? भन्ने जिज्ञासा उत्पन्न हुन सक्छ। तर यहाँ सत्का बारेमा भन्न खोजिएकाले असत् अर्थात् अभावविषयक चिन्तन नगरिएको हो।

द्रव्यवत्ता साधर्म्य- कुनै एउटा उत्पन्न द्रव्य त्यसको अवयवमा उत्पन्न हुन्छ। जस्तै घैँटो कपालमा समवाय सम्बन्धले उत्पन्न हुन्छ। त्यस्तै कपाल कपालिकामा। कपालिका पनि त्यसको अवयवमा उत्पन्न हुन्छ। ती सबै द्रव्य हुन्। यहाँ एउटा कार्य द्रव्य कारण द्रव्यमा रहेको देखियो। अर्थात् कारण द्रव्य द्रव्यवत् बन्यो। यसरी हेर्दा कारण द्रव्यमा मात्र द्रव्यवत्त्व रहेको देखियो। गुण र कर्ममा द्रव्यवत्त्व रहेको देखिएन। अतः सूत्रस्थ द्रव्यवत् पदलाई स्पष्ट पार्दै यसै सूत्रको व्याख्याका क्रममा शङ्कर मिश्रले **द्रव्यं समवायिकारणतयाऽस्यास्तीति द्रव्यवत्** अर्थात् 'द्रव्य समवायिकारणका रूपमा जसको छ, त्यो नै द्रव्यवत् हो' भनेका छन्। मिथिला पीद्यापीठबाट प्रकाशित अज्ञातकर्तृक प्राचीन व्याख्यामा पनि द्रव्यवत्त्वको अर्थ द्रव्याश्रितत्व गरिएको छ- **द्रव्यवत्त्वं द्रव्याश्रितत्वम्**। यसरी हेर्दा कार्यरूप द्रव्य, गुण र कर्मको समवायिकारण द्रव्य हो र ती तीनओटै द्रव्यवत् भए अनि द्रव्यवत्त्व तिनको साधर्म्य भयो।

स्मर्तव्य विषय- प्रशस्तपादभाष्यमा एक ठाउँमा **आश्रितत्वञ्चान्यत्र नित्यद्रव्येभ्यः** (इ.स.१९९७ : ४२) भन्ने वाक्य छ भने अर्को स्थलमा **द्रव्याश्रितत्वञ्चान्यत्र नित्यद्रव्येभ्यः** (इ.स.१९९७ : ४८) भन्ने वाक्य पाइन्छ। ती दुईमध्ये माथिल्लो द्रव्यादि छओटा पदार्थको साधर्म्य हो भने तल्लो द्रव्यादि तीनओटाको साधर्म्य हो। यहाँ एक ठाउँमा द्रव्य जोडिएको छैन भने अर्को ठाउँमा द्रव्य जोडिएको छ। अघिल्लोमा द्रव्य नजोडिएको भए पनि कतिपय अवस्थामा द्रव्याश्रितत्व नै हो। तर सबै ठाउँमा त्यसो होइन। आश्रितत्वको सामान्य अर्थ कतै रहनु हो : परतन्त्रतया ज्ञात हुनु हो। कतै रहनु भन्ने बित्तिकै कार्य द्रव्य कारण द्रव्यमा रहन्छ, गुण गुणी द्रव्यमा रहन्छ, कर्म कर्मवान् द्रव्यमा रहन्छ। त्यसै गरी सामान्य र विशेष पनि द्रव्यमा नै बसिहाल्छन्। सामान्य गुणादिमा पनि बस्छ। त्यसै गरी समवाय पनि कुनै न

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कुनै सम्बन्धले (स्वाभाविक सम्बन्धले = स्वानतिरिक्तविशेषणता= स्वात्मकविशेषणता=स्वात्मकसमवाय सम्बन्धले) आफ्नो आश्रयमा बस्ने हुनाले त्यसमा पनि आश्रितत्व गयो नै। तर परमाणु, आकाश, काल, दिग् र मन भने कतै पनि नबस्ने हुनाले = तिनीहरूको परतन्त्रतया उपलब्धि नहुने हुनाले तीबाहेक अन्यमा आश्रितत्व साधर्म्य भनिएको हो। पहिलो वाक्यको तात्पर्य यही हो। दोस्रो वाक्यमा भएको आश्रितत्व द्रव्याश्रितत्व हो। त्यही द्रव्याश्रितत्वलाई यहाँ द्रव्यवत्त्व भनिएको हो अर्थात् यस सूत्रको द्रव्यवत्त्व नै प्रशस्तपादको तल्लो वाक्यमा आएको द्रव्याश्रितत्व हो। सामान्य रूपमा द्रव्याश्रितत्व हो भन्ने बित्तिकै सामान्य र विशेषमा पनि द्रव्याश्रितत्व हुने कुरो प्रशस्तपादको माथिल्लो वाक्यका आधारमा पनि स्पष्ट भइसकेको छ। यसरी यद्यपि यस सूत्रमा रहेको द्रव्यवत्त्व सामान्य र विशेषमा जान सक्छ तर यस सूत्रमा द्रव्य, गुण र कर्म गरी तीनओटाको साधर्म्य एकै पटकमा एउटै सूत्रमा देखाउँदा द्रव्यवत्त्व पनि देखाइएको र त्यो द्रव्यवत्त्वको तात्पर्य सामान्य द्रव्याश्रितत्व नभएर शङ्कर मिश्रले भने जस्तै द्रव्य समवायिकारणका रूपमा रहेको भन्ने अर्थमा जाँदा द्रव्यत्वादि सामान्य र विशेषमा प्रसक्ति हुन पुग्दैन। जुन विषय किरणावलीको **द्रव्याश्रितत्वञ्च द्रव्यसमवायिकारणकता। एवं द्रव्यत्वादि-सामान्यविशेष-पदार्थयोरप्रसङ्गः** (इ.स.१९८० : २७६) भन्ने वाक्यले पनि स्पष्ट पारेको छ।

कार्यत्व साधर्म्य- अवयवी द्रव्य, सबै अवयवीमा हुने गुण, पार्थिव परमाणुमा हुने गुण, सबै खाले (चाहे अवयवरूप हऊन् चाहे अवयवीरूप हऊन्) द्रव्यमा हुने कर्म कार्य भएकाले कार्यत्व तिनीहरूको साधर्म्य हो।

सामान्यतः हेर्दा कार्यत्व र अनित्यत्व उस्तै त हो नि एउटै विषयलाई किन दुई दुईओटा बनाउने? भन्ने आशङ्का हुन सक्छ। तर तात्त्विक भेद के छ भने अनित्यता भन्ने साधर्म्यले वस्तु नाश हुने वाला छ है भन्नेतिर सङ्केत गर्छ भने कार्यत्वले वस्तु उत्पन्न भएको हो भन्नेतिर सङ्केत गर्छ। यसरी हेर्दा एउटा अस्तित्वतिर जान्छ भने अर्को नास्तित्वतिर जान्छ।

कारणत्व साधर्म्य- प्रत्येक दिन प्रत्येक क्षणमा विभिन्न वस्तुहरूको उत्पत्ति भएको हामीलाई थाहा छ। ती उत्पन्न वस्तुको समवायिकारण द्रव्य हो भने असमवायिकारण गुण र कर्म। एउटा घैंटो उत्पन्न हुँदा कपाल समवायिकारण हो। कपालको संयोग असमवायिकारण हो। घैंटाको रूपका लागि घैंटो समवायिकारण हो भने माटो वा कपालको रूप असमवायिकारण हो। गुणले कहिले समानजातीय गुणलाई उत्पन्न गरेको देखिन्छ भने कहिले असमानजातीय गुणलाई उत्पन्न गरेको देखिन्छ। जस्तै माथिको उदाहरण समानजातीय गुणको उत्पत्तिको हो। असमानजातीयको उदाहरण- तीनओटा द्व्यणुकमा रहेको बहुत्व सङ्ख्याले त्रसरेणुमा महत् परिमाणलाई जन्माउँछ। यहाँ सङ्ख्याले परिमाणलाई जन्माउनु

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

असमानजातीयको उदाहरण हो। यसै गरी संयोग, विभाग र वेगाख्य संस्कारको उत्पत्तिका लागि कर्म असमवायिकारण हुन्छ- **संयोगविभागवेगानां कर्म समानम्** (१।१।२०)। यसरी द्रव्य, गुण र कर्म कारण भएकाले कारणत्व यिनीहरूको साधर्म्य हो।

सामान्यविशेषवत्त्व साधर्म्य- अर्थात् सामान्य र विशेषयुक्त हुनु। हामीले पृथिवी, जल आदि नौओटामा 'यो द्रव्य हो, यो द्रव्य हो' भन्ने व्यवहार गर्दछौं। त्यस्तै रूप, रस आदिमा यो गुण हो भन्ने ज्ञान गर्दछौं। यस्ता अनेक फरक फरक विषयमा एकताको बुद्धि अर्थात् यी एउटै हुन् भन्ने हाम्रो जुन ज्ञान हुन्छ, त्यसका आधारमा कुनै एउटा समान बुद्धि गराइदिने पदार्थ छ भन्ने बोध हुन्छ। त्यस्तै अर्को उदाहरण लिऔं- एउटा किताबलाई देखेपछि अर्को किताबलाई देख्दा कसैले नचिनाए पनि यो पनि त्यही किताब हो अर्थात् त्यस्तै किताब हो भन्ने बुद्धि हुन्छ। त्यस्तो बुद्धिबाट सामान्यको जानकारी हुन्छ। गुणहरूलाई देखेर यो द्रव्य होइन, द्रव्यलाई देखेर यो गुण होइन, यो कर्म होइन भन्ने पनि बुद्धि हुन्छ। गुणमा रहेको गुणत्वले रूप, रस आदि फरक फरक वस्तुलाई यी गुण हुन् भन्ने बुद्धि त गरायो अर्थात् समान बुद्धि त गरायो। तर तिनै रूपादिलाई देखेर यो द्रव्य होइन, यो कर्म होइन भन्ने 'न' बुद्धि पनि गरायो। एक पटक अनुवृत्त बुद्धि भयो भने अर्को पटक व्यावृत्त बुद्धि भयो। अनुवृत्त बुद्धि सामान्यको ज्ञापक हो भने व्यावृत्त बुद्धि विशेषको ज्ञापक हो। समानताको ज्ञानबाट त्यसलाई सामान्य भनियो भने त्यो नै भेदक बुद्धिको प्रयोजक भयो भने विशेष भनियो। एउटै कुरो नै परिस्थितिअनुसार सामान्य र विशेष बनेको देखियो। त्यसरी सामान्य र विशेष बन्न सक्नेमा द्रव्यत्व, गुणत्व, कर्मत्व आदि हुन्। ती द्रव्य, गुण र कर्ममा रहन्छन्। अतः द्रव्य, गुण र कर्म सामान्यविशेषवान् भएकाले सामान्यविशेषवत्त्व तिनीहरूको साधर्म्य हुन पुग्यो। यहाँ पहिले नै सत्तालाई यी तीनओटाको साधर्म्य हो भनिएको थियो। हुन त सत्ता पनि सामान्य अर्थात् जातिभित्रै पर्छ तर सत्ता भनेको विशेष बन्न सक्दैन किनकि त्यसले अनुवृत्तिको बुद्धिमात्र उत्पन्न गराउँछ, व्यावृत्त बुद्धि उत्पन्न गराउँदैन। द्रव्यत्वादिले चाहिं अनुवृत्त बुद्धि र व्यावृत्त बुद्धि गराउने भएकाले सामान्य र विशेष दुवै हुन सक्ने हुनाले अलग्गै सामान्यविशेषवत्त्व साधर्म्य भनिएको हो। यसो हेर्दा दोहोरिएझैं देखिए पनि वस्तुतः दोहोरिएको होइन॥

सूत्रकारले द्रव्य, गुण र कर्मको साधर्म्यपछि अब द्रव्य र गुणको मात्र साधर्म्य बताउँछन्-

द्रव्यगुणयोः सजातीयारम्भकत्वं साधर्म्यम् ॥९॥[1]

---

१. मिथिलावृत्तिमा यो सूत्र छैन। चन्द्रानन्दी व्याख्यामा पनि यो सूत्र नभएको सूचना पाइन्छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

द्रव्यगुणयोः = द्रव्य र गुणको। **सजातीयारम्भकत्वम्** = आफूजस्तै उत्पन्न गराउनेपना। **साधर्म्यम्** = साधर्म्य (हो)।

कुनै पनि द्रव्यले अर्को कुनै द्रव्यलाई उत्पन्न गरायो भने त्यसले आफूजस्तै अर्थात् आफ्नो जातीय द्रव्यलाई नै उत्पन्न गराउँदछ। जस्तै पृथिवीका परमाणुबाट पृथिवीत्वजातीय द्रव्य नै जन्मन्छ न कि जलत्वजातीय द्रव्य। त्यस्तै यदि जलीय परमाणुबाट कुनै द्रव्यको उत्पत्ति हुन्छ भने त्यो जलत्वजातीय द्रव्यको नै हुन्छ। त्यसरी नै यदि कुनै कारणगत गुणले कार्यगत गुणलाई उत्पन्न गराउँदछ भने सजातीय गुणलाई नै उत्पन्न गराउँदछ। जस्तो कि कपालगत रूपले घटगत रूपको उत्पत्ति गराउँदछ, धागामा रहेको सेतो रूपले कपडामा सेतै रूपको उत्पत्ति गराउँदछ।

वस्तुतः कुनै द्रव्य वा गुण छ भने त्यसले कुनै न कुनै द्रव्य वा गुण उत्पन्न गराउँदछ नै भन्ने होइन तर कुरो के हो भने कुनै द्रव्य वा गुणले कुनै द्रव्य वा गुण नै उत्पन्न गराउँदछ भने त्यसले सजातीय नै उत्पन्न गराउँदछ भनिएको हो।

यस विषयमा यसै सूत्रमा केही नभनेको भए पनि वैशेषिकसूत्रोपस्कारमा शङ्कर मिश्रले आगामी सूत्र(१०)सँग अर्थको समन्वय गर्दै द्रव्य र गुणको साधर्म्यको चर्चा गर्दा 'घटादिरूप अन्त्यावयवी द्रव्य, आकाशादि व्यापक द्रव्यका साथै घट आदिजस्ता अन्त्याववयवीका रूप आदि गुण र द्वित्वादि सङ्ख्या, द्विपृथक्त्व, परत्व, अपरत्व आदि गुणलाई छाडेर' भन्ने बुझ्नुपर्छ भनेका छन्- **अन्त्यावयविविभुद्रव्याणि तथान्त्यावयविगुणान् द्वित्वद्विपृथक्त्वपरत्वापरत्वादीन् गुणाँश्च विहाय सजातीयारम्भकत्वं साधर्म्यं द्रष्टव्यम्** (१।१।१०)। आकाशादि व्यापक द्रव्य र अन्त्यावयवी द्रव्यले कुनै पनि द्रव्यको उत्पत्ति नगर्नुका साथै द्वित्वादि सङ्ख्याले विजातीय गुणको उत्पत्ति गर्ने भएकाले त्यसो भन्नुपरेको हो॥

कार्य भनेको कारणका रूपमा रहेका साना अङ्ग भनाँ परमाणुहरूको समूह हो। जस्तै वस्त्र भनेको तन्तुको समूह हो। यसरी तन्तु र वस्त्रको अभिन्नता सिद्ध हुने भएकाले वस्त्र तन्तुको कार्य हो : आरभ्य हो भन्न सकिँदैन भन्ने मान्छन् बौद्धहरू। त्यस्तै साङ्ख्य शास्त्रमा पनि कार्य र कारणको अभेद मानिन्छ। साङ्ख्यमा कार्यको उत्पत्तिभन्दा पहिले त्यसको कारणका रूपमा अस्तित्व मानिन्छ। परन्तु न्यायवैशेषिक शास्त्रमा कार्य र कारणलाई नितान्त भिन्न मानिन्छ। अतः कार्य र कारणको भेद देखाउँदै माथिको सूत्रको आशयलाई अझ स्पष्ट पार्दै सूत्रकारले अर्को सूत्रको उपस्थापन गर्छन्-

द्रव्याणि द्रव्यान्तरमारभन्ते गुणाश्च गुणान्तरम्॥१०॥[1]

---

१. मिथिलावृत्तिमा यस सूत्रलाई (क) **द्रव्याणि द्रव्यान्तरमारभन्ते** (ख) **गुणाश्च** गरी दुइटा सूत्र बनाइएको छ भने दोस्रोको **गुणान्तरम्** भन्ने पद छैन।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

द्रव्याणि = द्रव्यहरूले। **द्रव्यान्तरम्** = अर्को द्रव्य। **आरभन्ते** = उत्पन्न गराउँदछन्। (त्यस्तै) **गुणाः** = गुणहरूले। **गुणान्तरम्** = अर्को गुण (उत्पन्न गराउँछन्)।

कारणरूप द्रव्यहरूले कार्यरूप द्रव्यलाई उत्पन्न गराउँछन्। त्यस्तै कारणरूप गुणले कार्यरूप गुण उत्पन्न गराउँछन्। सूत्रमा प्रयुक्त **द्रव्यान्तरम्** पदले अर्को द्रव्य भन्ने बोध गराउँछ र कारणरूप द्रव्यबाट उत्पन्न हुने कार्यरूप द्रव्य सजातीय भए पनि फरक हो भन्ने सङ्केत गर्छन् सूत्रकार। जस्तै पृथिवीरूप परमाणुद्वयबाट उत्पन्न हुने द्व्यणुक सजातीय भए पनि भिन्न हो, एउटै होइन।

त्यस्तै कारणगत गुणले कार्यगत सजातीय गुणलाई नै उत्पन्न गराउँदछ। कपालको रक्त गुणले घटमा रक्त रूपलाई नै उत्पन्न गराउँछ। यहाँ सम्झनुपर्ने विषय के हो भने कारणगत गुण नै कार्यगत गुण होइन। अर्थात् एउटै व्यक्ति होइन। यसरी सजातीयारम्भकत्व द्रव्य र गुणको साधर्म्य हो।

तर यहाँ एउटा प्रश्न के आउँछ भने द्व्यणुकगत सङ्ख्याबाट त त्र्यणुकमा महत्परिमाणको जन्म हुन्छ, अतः यहाँको कारणगत गुणले कार्यमा सजातीय गुण उत्पन्न नगराएर विजातीय गुणको उत्पन्न गरायो। त्यस्तै न त अन्त्याववी द्रव्य र विभु द्रव्यले सजातीय द्रव्य उत्पन्न गराउँछन् न त तद्गत गुणले सजातीय गुण उत्पन्न गराउँदछ। अर्थात् यी द्रव्य र गुणले कुनै पनि द्रव्य र गुण उत्पन्न गराउँदैनन्। यसरी समग्र द्रव्य र गुणको सजातीयारम्भकत्व साधर्म्य देखिएन नि? भन्ने आशंकाको समाधानमा यसै सूत्रको व्याख्याका क्रममा उपस्कारमा शङ्कर मिश्रले भनेको एउटा विषयको त माथिल्लो सूत्रको व्याख्यामा उल्लेख गरियो नै। त्यसका साथै उनी अगाडि भन्दछन्- **सजातीयारम्भकवृत्तिपदार्थविभाजकोपाधिमत्त्वं (वा) विवक्षितम्** ... अर्थात् सजातीय आरम्भक गुण र द्रव्यमा रहने गुणत्व र द्रव्यत्व जाति सजातीय अनारम्भक गुण र द्रव्यमा पनि रहने आधारमा सजातीयारम्भकत्व साधर्म्य भन्ने बुझ्नुपर्छ॥

जसरी द्रव्य र गुणले सजातीय द्रव्य र गुणलाई उत्पन्न गराउँछन्, त्यसरी नै कर्मले पनि सजातीय कर्मलाई उत्पन्न गराउँछ कि? भन्ने जिज्ञासामा गराउँदैन भन्ने आशय व्यक्त गर्दछन् सूत्रकार-

कर्म कर्मसाध्यं न विद्यते ॥११॥

कर्म = कर्मचाहिं। **कर्मसाध्यम्** = कर्मबाट उत्पन्न। **न विद्यते** = हुँदैन।

द्रव्य र गुणले सजातीय द्रव्य र गुणलाई उत्पन्न गराए तापनि कर्मले कुनै पनि खालको कर्मलाई उत्पन्न गराउँदैन।

उपस्कारकार शङ्कर मिश्रले यस सूत्रको व्याख्याका क्रममा सूत्रमा भएको 'विद्यते' रूपको धातु ज्ञानार्थक विद् धातु हो न कि सत्तार्थक भन्ने विचार प्रकट गरेका छन्- **विदिरयं ज्ञानार्थो न तु सत्ताभिधायी**। वीरराघवाचार्य नामक अर्वाचीन

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

व्याख्यातालेभने सत्तार्थक अथवा ज्ञानार्थक दुवै मान्न सकिने विचार प्रकट गरेको पाइन्छ- **विद्यत इति भवतीत्यर्थे, ज्ञायत इत्यर्थे वा।**

क्रियाले क्रियालाई उत्पन्न नगर्नुको कारण के हो? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ- यदि क्रियाले अर्को क्रियालाई उत्पन्न गराउने हो भने आफू उत्पन्न भएपछि तत्काल नै गर्नुपर्‍यो। जस्तै शब्दले अर्को शब्द उत्पन्न गर्दा आफू उत्पन्न भएको अर्को क्षणमा उत्पन्न गराउँदछ। क्रिया उत्पन्न भएपछि दोस्रो क्षणमा त्यसले अवश्य नै दुइटा संयुक्त वस्तुको विभाग उत्पन्न गराउँछ। किनकि 'प्रथमतः क्रिया, क्रियाबाट विभाग, विभागबाट पूर्वसंयोग नाश र उत्तरदेश संयोग' यो नै क्रम हो। यदि शब्दझैं क्रियाले पनि अर्को क्रिया उत्पन्न गराउने हो भने तुरुन्त अर्को क्षणमा नै गराउनुपर्छ अर्थात् विभाग भएको क्षणमा नै गराउनुपर्छ। यदि शब्दले झैं क्रियाले क्रिया उत्पन्न गराउँछ भन्ने मान्ने हो भने क्रियाजन्य क्रियाको पनि कृत्य विभाग उत्पन्न गराउनु हो। तर यहाँ द्रव्य वा द्रव्यावयवको परस्परमा पहिले नै विभाग भइसकेको हुनाले केको विभाग गर्नु? विभाग त संयोगपूर्वक नै हुन्छ। तर यहाँ संयोग छैन। अतः विभागको सम्भावना रहेन। कर्मबाट उत्पन्न भएको कर्मले विभाग उत्पन्न नगराए नगराओस् न त भन्ने हो भने कर्मको लक्षणमा हानि हुन्छ। किनकि ऋषिले **एकद्रव्यमगुणं संयोगविभागेष्वनपेक्षकारणं कर्मलक्षणम्** (१।१।१७) भनेर कर्मको लक्षण गरेका छन्। अर्थात् संयोग र विभागको कारण कर्म हो। कर्म भएपछि विभाग र उत्तरदेशको संयोग अवश्य नै गराउँछ र त्यसो गर्न कसैको पनि सहयोग खोज्दैन। कर्मजन्य कर्मले विभाग उत्पन्न गराएन भने कर्मलक्षणको हानि हुन्छ। अतः कर्मबाट कर्म उत्पन्न हुँदैन भनिएको हो। अर्को कुरा यदि एउटा कर्मले अर्को कर्मको उत्पत्ति गर्ने हो भने तुरुन्तै गर्नुपर्छ भन्ने कुरा त माथि भनियो। यदि त्यसरी क्रियाले क्रिया उत्पन्न गर्न थाल्यो भने क्रियावान् वस्तुमा क्रिया उत्पन्न भइरहने र उक्त क्रियावान् वस्तु निरन्तर निरवधिक गतिमान् हुने र कहिल्यै पनि नटुङ्गिने समस्या आउने भएकाले पनि क्रियाबाट क्रिया उत्पन्न हुँदैन भनिएको हो॥

गुण र कर्मले आफ्नो कारणको नाश गरेको देखिन्छ। के यसरी नै कार्य द्रव्यले कारण द्रव्यलाई नाश गर्छ कि भन्ने प्रश्नमा सूत्रकार भन्दछन्-

न द्रव्यं कार्यं कारणं च बधति ॥१२॥[1]

द्रव्यम् = द्रव्यले। **कार्यम्** = कार्यलाई (र)। **कारणम्** = (द्रव्यात्मक) कारणलाई। **न बधति** = मार्दैन। यहाँ हन्ति हुनुपर्नेमा बधति रूप आर्ष प्रयोग हो।

कुनै पनि कार्य द्रव्यले आफ्नो कारण र कार्यलाई नष्ट गर्दैन। गुण र कर्मसँग द्रव्यको यो वैधर्म्य हो॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा यस सूत्र यस्तो प्रकारको छ- **कार्याविरोधि द्रव्यं कारणाविरोधि च।** चन्द्रानन्दी व्याख्यामा पनि यस्तै भएको सूचना पाइन्छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यसै प्रसङ्गमा गुणका बारेमा भनिन्छ–

उभयथा गुणाः ॥१३॥

गुणाः = गुणहरू। **उभयथा** = दुवै प्रकारका (हुन्छन्)।

गुण दुवै प्रकारका हुन्छन्। गुणले कारण र कार्य दुवैको नाश गर्छ। जस्तै शब्दले शब्द उत्पन्न गराउँदा 'क'शब्दले 'ख'शब्दलाई उत्पन्न गराउँदछ भने त्यो 'ख' शब्दले 'क' शब्दको नाश गर्छ। यो कार्यले कारणको नाश गरेको उदाहरण हो। बिचमा पनि त्यही नै प्रक्रिया हो। यहाँ 'क' शब्द भनेको 'क'रूप नै नभनेर कुनै अमुक शब्द भनिएको हो भने 'ख' भनेको त्यसैबाट जन्मेको त्यही नै भनिएको हो।

अन्तिम शब्दले अर्को शब्दको उत्पत्ति नगराउने भएकाले अर्को शब्दले त्यसको नाश गर्छ भन्न मिल्दैन, अतः अन्तिम शब्दको कारणले (अन्तिम शब्दभन्दा अघिल्लो शब्दले) अन्तिम शब्दको नाश गर्छ भन्ने मानिन्छ वैशेषिक शास्त्रमा। यो कारणले कार्यको नाश गरेको उदाहरण हो। यसरी गुणले कार्य र कारण दुवैको नाश गर्छ॥

यसै प्रसङ्गमा कर्मका बारेमा विवेचन गर्दै सूत्रकार भन्दछन्–

कार्यविरोधि कर्म ॥१४॥[1]

कार्यविरोधि = कार्य नै विरोधी छ जसको (कार्यनाश्य)। **कर्म** = कर्म (हुन्छ)।

कर्म कार्यविरोधी हुन्छ अर्थात् कार्यबाट नष्ट हुन्छ। 'प्रथमतः कर्म, त्यसपछि विभाग, त्यसपछि पूर्वसंयोगको नाश, त्यसपछि उत्तरदेश संयोग' यो नै क्रम हो। उत्तरदेशको संयोग नभएसम्म क्रियाको नाश हुँदैन। उत्पन्न भएको पाँचौं क्षणमा कर्मको नाश हुन्छ। त्यस कर्मको नाश उत्तरदेश संयोगले गर्छ। उत्तरदेशसंयोग भनेको कर्मको कार्य हो। त्यसैबाट कर्मको नाश हुने भएकाले कर्मलाई कार्यविरोधी भनिएको हो। यहाँ 'कार्यको विरोधी' यस्तो विग्रह गर्दा 'कार्यलाई नाश गर्ने' भन्ने अर्थ आउँछ, सूत्रले त्यस्तो अर्थ बताउन नखोजेको हुनाले 'कार्य नै विरोधी छ जसको' भन्ने विग्रह गर्नुपर्ने हुन्छ। जसको अर्थ 'कार्यबाट नष्ट हुने' भन्ने हुन्छ। उपस्कारमा शङ्कर मिश्रले यही आशय प्रकट गरेका छन्– **कार्यं विरोधि यस्येति बहुव्रीहिः** (१।१।१४)। द्रव्यले कार्य र कारण कुनैको पनि नाश गर्दैन। गुणले दुवैको नाश गर्छ भने कर्म कार्यद्वारा नष्ट हुन्छ भन्ने निष्कर्ष हो। अर्को वाक्यमा भन्नुपर्दा द्रव्य न कारणनाश्य न त कार्यनाश्य (न कारणनाशक न त कार्यनाशक) हुन्छ। गुण भने कारणनाश्य र कार्यनाश्य (कारणनाशक र कार्यनाशक) दुवै हुन्छ। कर्म कार्यनाश्य हुन्छ॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा यो सूत्र छैन– **कार्यविरोधि द्रव्यं कारणविरोधि च।** तर यहाँ उपस्कारमा नभएका दुइटा सूत्र छन्– **कारणाभावात् कार्याभावः॥ न तु कार्याभावात् कारणाभावः॥** यी सूत्र अन्यत्र पहिलो अध्यायको दोस्रो आह्निकको आरम्भमा छन्।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आठौँ सूत्रदेखि साधर्म्य र वैधर्म्यको प्रसङ्ग चलिरहेको छ। यसै क्रममा ऋषि कणादले द्रव्य आदिको लक्षण बताउँदछन्–

क्रियागुणवत्[1] समवायिकारणमिति द्रव्यलक्षणम् ॥१५॥

क्रियागुणवत् = कर्म र गुणको आश्रय (हुनु)। **समवायिकारणम्** = (उत्पन्न कार्यका लागि) समवायिकारण (हुनु)। **इति** = यति। **द्रव्यलक्षणम्** = द्रव्यका चिनारी (हुन्)।

यस संसारमा हामीले गुण, कर्म (क्रिया) आदिको अनुभव गरेका नै हुन्छौँ। कुनै वस्तु कस्तो गुणको छ? त्यो वस्तु चल्छ वा चल्दैन? आदि व्यवहार हुन्छन् नै। ती वस्तुमा विभिन्न प्रकारका गुण भएको अनुभूति पनि हुन्छ। त्यस्तै ती वस्तुमा गति अर्थात् कर्म पनि भएको अनुभव हुन्छ नै। यिनै अनुभूयमान गुण, कर्महरू जहाँ रहन्छन्, त्यो पदार्थ नै द्रव्य हो। **क्रियागुणवत्** भन्ने पदबाट यही कुराको जानकारी दिन्छन् सूत्रकार। त्यस्तै कुनै पनि चिजको जन्म हुन्छ भने त्यो वस्तु जन्मन (निर्मित हुन) अर्को कुनै वस्तुको अपेक्षा पर्छ नै। यसै गरी कुनै पनि वस्तुको निर्माण हुन चाहिने कारणहरूमध्ये जुन समवायिकारण हो, त्यो वस्तु द्रव्य हो– **... समवायिकारणमिति।**

पृथिव्यापस्तेजो वायुराकाशं कालो दिगात्मा मन इति द्रव्याणि (वै.सू., १।१।५) भन्ने सूत्रका माध्यमले यस दर्शनमा पृथिवी, जल, तेज (अग्नि), वायु, आकाश, काल, दिक् (दिशा), आत्मा र मन गरी नौ प्रकारका द्रव्य मानिएका छन् भन्ने स्पष्ट पारियो। यी नौ प्रकारका द्रव्यलाई प्रथमतः नित्य र अनित्य गरी दुई भागमा विभाजन गरिन्छ। जुन वस्तुको उत्पत्ति र नाश हुँदैन, त्यस वस्तुलाई नित्य मानिन्छ भने जुन वस्तुको उत्पत्ति वा नाश हुन्छ, त्यस वस्तुलाई अनित्य मानिन्छ। वैशेषिक दर्शनका अनुसार पृथिवी, जल, तेज र वायुका परमाणुहरूका साथै आकाश, काल, दिक्, आत्मा र मनहरूको उत्पत्ति र नाश नहुने भएकाले नित्य मानिन्छन् भने पृथिवी आदि चारका परमाणुका कार्यरूप (जन्मिएका) पृथिवी, आदिको उत्पत्ति र नाश हुने भएकाले पृथिवी आदि चार द्रव्य अनित्य मानिन्छन्। ती अनित्य द्रव्यका कारण तिनै नित्य द्रव्य हुन्। जसलाई समवायिकारण भनिन्छ। यहाँ पुनः नित्य द्रव्यमात्र समवायिकारण रहेछन् भन्ने भ्रम नहोस् अपितु अनित्य द्रव्य पनि समवायिकारण हुन्। जस्तै कपालबाट घटको उत्पत्ति हुँदा कपाल समवायिकारण हो। घटादि उत्पन्न भएपछि तिनमा रूपादि पनि उत्पन्न हुन्छन्। त्यसका साथै वेला बखतमा क्रिया पनि उत्पन्न हुन्छन्। ती रूपादि र क्रियाका लागि पनि द्रव्य समवायिकारण हो। त्यसै गरी वैशेषिक दर्शनमा द्रव्यलाई मूर्त र अमूर्त गरी दुई भागमा विभाजन गरिएको पाइन्छ। क्रियावान् द्रव्य मूर्त हुन् भने

---

१. मिथिलावृत्तिमा **क्रियावत्** र **गुणवत्** गरी अलक अलग पाठ छ। चन्द्रानन्दीमा पनि यस्तै भएको सूचना पाइन्छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

क्रियारहित द्रव्य अमूर्त हुन्। यसरी पृथिवी, जल, तेज, वायु र मन मूर्त द्रव्य हुन् भने आकाश, काल, दिक् र आत्मा अमूर्त द्रव्य हुन्।

द्रव्यको लक्षण गर्दा गुणवाला र क्रियावाला भनियो अर्थात् यदि गुण छ भने त्यो द्रव्य हो र यदि क्रिया छ भने पनि त्यो द्रव्य हो। तर यहाँ फरक के छ भने क्रिया सबै द्रव्यमा रहँदैन। माथि भनिएझैं आकाश, काल, दिक् र आत्मामा क्रिया रहँदैन। तर गुण भने सबै द्रव्यमा रहन्छ। (१।१।६) सूत्रमा सत्रओटा गुणको परिगणना गरियो र सूत्रमा भएको चकारले अन्य बाँकी गुणको ग्रहण गर्नुपर्छ भनियो। यसरी चौबिसओटा गुणको परिगणना गरियो। यसरी यस दर्शनमा द्रव्य नौओटा छन् भने गुण चौबिसओटा छन्। अब के-कति गुण कुन कुन द्रव्यमा रहन्छन् त? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ-

वायोर्नवैकादश तेजसो गुणा जलक्षितिप्राणभृतां चतुर्दश।

दिक्कालयोः पञ्च षडेव चाम्बरे महेश्वरेऽष्टौ मनसस्तथैव च॥

अर्थात् वायुमा नौओटा गुण रहन्छन्। तेजमा एघारओटा गुण रहन्छन्। जल, पृथ्वी र आत्मामा चौधओटा गुण बस्छन्। दिशा र कालमा पाँचओटा गुण रहन्छन्। आकाशमा छओटा गुण हुन्छन्। ईश्वर र मनमा आठ गुण हुन्छन्। ती गुणहरू के के हुन् भन्ने बारेमा तल विवरण दिइन्छ-

वायुमा- स्पर्श, सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व र वेग।

तेजमा- स्पर्श, सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, रूप, वेग नामको संस्कार र नैमित्तिक द्रवत्व।

जलमा- स्पर्श, सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, संस्कार (वेग नामको संस्कार), सांसिद्धिक द्रवत्व, गुरुत्व, रूप, रस र स्नेह।

पृथिवीमा- स्पर्श, सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, संस्कार (वेग र स्थितिस्थापक नामका संस्कार), सांसिद्धिक द्रवत्व, गुरुत्व, रूप, रस र गन्ध।

आत्मामा- बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, संस्कार (भावना नामको संस्कार), धर्म र अधर्म।

दिशामा- सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग र विभाग।

कालमा- सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग र विभाग।

आकाशमा- सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग र शब्द।

परमात्मामा- सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, बुद्धि, इच्छा र प्रयत्न।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मनमा– परत्व, अपरत्व, सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग र संस्कार (वेग नामको संस्कार)।

कारिकावलीकार विश्वनाथ पञ्चानन भट्टाचार्यका तलका कारिकाले यही विषयलाई स्पष्ट पारेका छन्–

स्पर्शादयोऽष्टौ वेगाख्यः संस्कारो मरुतो गुणाः।
स्पर्शाद्यष्टौ रूपवेगौ द्रवत्वं तेजसो गुणाः॥
पर्शादयोऽष्टौ वेगश्च गुरुत्वञ्च द्रवत्वकम्।
रूपं रसस्तथा स्नेहो वारिण्येते चतुर्दश॥
स्नेहहीना गन्धयुताः क्षितावेते चतुर्दश॥
बुद्ध्यादिषड्कं सङ्ख्यादिपञ्चकं भावना तथा।
धर्माधर्मौ गुणा एते ह्यात्मनः स्युश्चतुर्दश॥
सङ्ख्यादिपञ्चकं कालदिशोः शब्दश्च ते च खे।
सङ्ख्यादयः पञ्च बुद्धिरिच्छा यत्नोऽपि चेश्वरे॥
परापरत्वे सङ्ख्याद्याः पञ्च वेगश्च मानसे॥

(३०–३४ कारिका)

ऋषि कणादले द्रव्यको लक्षणपछि गुणको लक्षण बताउँदछन्–

द्रव्याश्रय्यगुणवान्[1] संयोगविभागेष्वकारणमनपेक्ष इति गुणलक्षणम्॥१६॥

द्रव्याश्रयी = द्रव्यमा आश्रित (हुनु)। **अगुणवान्** = गुणवाला नहुनु। **संयोगविभागेषु** = संयोग र विभागमा। **अकारणम्** = कारण नहुनु। **अनपेक्षः** = अपेक्षा नराखेर। **इति** = यति। **गुणलक्षणम्** = गुणका चिनारी (हुन्)।

जुन वस्तु द्रव्यमा आश्रित हुन्छ अर्थात् एक्लै रहन सक्तैन, जहाँ गुण रहँदैन अर्थात् जुन गुणवान् हुँदैन र जुन वस्तु संयोग र विभागको निरपेक्ष कारण बन्दैन, त्यो नै गुण हो। यहाँ निरपेक्ष कारण भनेको अन्य कसैको पनि सहयोग नलिइकन कारण बन्नु भनेको हो। संयोग र विभागले क्रमशः संयोगज संयोग र विभागज विभागलाई उत्पन्न गराउँछन् तर कसैको अपेक्षा गरेर मात्र जन्माउँछन्। अपेक्षा नै नगरी संयोग र विभागको जन्म दिने चिज त कर्म बन्छ।

---

१. मिथिलावृत्तिमा **द्रव्याश्रयी न गुणवान्** यस्तो पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

द्रव्य र कर्मभन्दा भिन्न जुन पदार्थमा सत्ता (जाति) रहन्छ , त्यो पदार्थ नै गुण हो। गुण पदार्थ द्रव्यमा रहन्छ, अर्थात् गुण द्रव्याश्रित हुन्छ। कोही कोही दार्शनिकहरूले गुणलाई गुणीदेखि अतिरिक्त मान्दैनन्। फूल र फूलको रूप आदिलाई अलग गर्न सकिँदैन। अतः ती दुवैलाई एउटै मान्नु नै उपयुक्त हुन्छ भन्ने भनाइ उनीहरूको देखिन्छ। तर त्यसो भन्नु किन उपयुक्त र तार्किक देखिँदैन भने फूलको कति राम्रो रूप, गन्ध आदि भनिन्छ तर फूल नै कति राम्रो रूप, गन्ध आदि कसैले पनि भन्दैन। यदि एउटै हुन्थे भने यस्तो खालको प्रयोग हुनुपर्ने हो तर स्पष्टतः आश्रयाश्रयिभाव देखिने भएकाले गुण र गुणी नितान्त भिन्न भिन्न हुन्॥

गुणको चिनारीपछि सूत्रकार कणादले कर्मको लक्षण गर्दछन्–

एकद्रव्यमगुणं संयोगविभागेष्वनपेक्षकारणमिति[1] कर्मलक्षणम्॥१७॥

एकद्रव्यम् = एउटामात्र द्रव्यमा आश्रित (हुनु)। **अगुणम्** = गुणरहित (हुनु)। **संयोगविभागेषु** = संयोग र विभागका लागि। **अनपेक्षकारणम्** = कसैको अपेक्षा नै नगरी कारण (हुनु)। **इति** = यति। **कर्मलक्षणम्** = कर्मका चिनारी (हुन्)।

संयोग, विभाग, द्वित्वादि सङ्ख्या आदि गुणहरू दुई वा दुईभन्दा बढी द्रव्यमा रहन्छन्। तर कर्म एउटै द्रव्यमा मात्र आश्रित हुन्छ। त्यस्तै कर्म कहिल्यै पनि गुणको आश्रय हुन सक्दैन। कर्म भएपछि स्वाभाविक रूपमा संयोग र विभाग हुन्छन् तर कर्मले अर्को कुनै पनि कारणको अपेक्षा गर्दैन। यसरी 'एउटा द्रव्यमा रहने, गुणको आश्रय नहुने र संयोग र विभागका लागि अन्य कुनै पनि कारणको अपेक्षा नगर्ने चिज नै कर्म हो' भन्ने कर्मको चिनारी हुन पुग्यो॥

द्रव्य, गुण र कर्मका लक्षणपछि सूत्रकारले तिनीहरूको समवायिकारण द्रव्य हुने बारेमा बताउँदछन्–

द्रव्यगुणकर्म्मणां द्रव्यं कारणं सामान्यम्॥१८॥[2]

द्रव्यगुणकर्म्मणाम् = द्रव्य, गुण र कर्मको। **द्रव्यम्** = द्रव्यचाहिँ। **कारणम्** = कारण (हो)। **सामान्यम्** = समान रूपले।

द्रव्य, गुण र कर्मको समान रूपमा द्रव्य कारण हो। यहाँ कारणता समवाय सम्बन्धले भन्ने बुझ्नुपर्छ अर्थात् कारण भन्नाले समवायिकारणलाई लिइएको हो। यही विषयको जानकारी दिँदै यस सूत्रको व्याख्याका क्रममा शङ्कर मिश्रले एउटै समवायिकारण द्रव्यमा द्रव्य, गुण र कर्म रहन्छन् भन्ने वाक्यको प्रयोग गरेका छन्–

---

१. मिथिलावृत्तिमा **अनपेक्षं कारणम्** यस्तो पाठ छ। चन्द्रानन्दीय व्याख्यामा पनि त्यस्तै भएको सूचना पाइन्छ।

२. मिथिलावृत्तिमा **द्रव्यं द्रव्यगुणकर्म्मणां सामान्यं कारणम्** यस्तो पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

एकस्मिन्नेव द्रव्ये समवायिकारणे द्रव्यगुणकर्म्माणि वर्त्तन्ते इत्यर्थः। जसरी द्रव्य द्रव्यको कारण हो, त्यसरी नै गुण र कर्मको पनि कारण हो। कुनै कार्य बन्नु छ भने त्यसको समवायिकारण द्रव्य नै हुन्छ। जस्तै घैंटाको समवायिकारण कपाल हो। त्यस्तै कर्म र गुणको पनि समवायिकारण द्रव्य नै हो। जस्तो कि घटगत रक्त रूपको समवायिकारण घट नै हो। पत्र, हस्तादिमा रहेका कर्मको समवायिकारण पत्र, हस्तादि नै हुन्॥

तथा गुणः ॥१९॥

तथा = त्यसरी नै। **गुणः** = गुण।

जसरी कार्य द्रव्य, कार्य गुण र कर्मको कारण द्रव्य हो, त्यसरी नै गुण पनि हो।

द्रव्य, गुण र कर्मका कारण द्रव्य पनि गुण पनि भनेको के हो? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ– माथि चर्चित कारणभन्दा यहाँको कारण भिन्न प्रकृतिको हो। माथि समवायिकारण भनिएको हो भने यहाँ असमवायिकारण भनिएको हो। शङ्कर मिश्रको उपस्कारमा भएको **गुणासमवायिकारणकवृत्तिमत्त्वजातिमत्त्वम्** भन्ने पदले यही स्पष्ट पारेको छ। अतः द्रव्य, गुण र कर्मको असमवायिकारण गुण हो। सबै कार्य द्रव्यको समवायिकारण द्रव्य हो भने असमवायिकारण द्रव्यावयवसंयोग हो। समस्त कार्य द्रव्यमा रहेका रूप, रस, गन्ध, स्पर्श आदि गुणका असमवायिकारण द्रव्यमा रहेका समानजातीय रूप, रस, गन्ध, स्पर्श आदि हुन्। त्यस्तै कतिपय गुण आफ्ना असमानजातीय गुणका असमवायिकारण हुन्छन्। जस्तै आत्मामा उत्पन्न हुने बुद्धि, सुख, दुःख आदि गुणको असमवायिकारण आत्मा र मनको संयोग हुन्छ। पृथिवी परमाणुमा रहने पाकज रूपादिको असमवायिकारण अग्निसंयोग हुन्छ। त्र्यणुकमा भएको महत् परिमाणको कारण तीनओटा द्व्यणुकमा रहने सङ्ख्या हुन्छ। यसरी निष्कर्ष के भयो भने कुनै पनि असमानजातीय वा समानजातीय गुणको असमवायिकारण गुण नै हुन्छ।

यस्तै कर्मको पनि असमवायिकारण गुण हुन्छ। कुनै द्रव्यमा कर्म उत्पन्न भयो भने त्यस द्रव्यमा नोदन वा अभिघात नामक संयोग हुन्छ नै।[1] अर्थात् नोदन वा

---

१. **नोदनं संयोगविशेषः– येन संयोगेन जनितं कर्म संयोगिनोः परस्परं विभागहेतुर्न भवति, यः संयोगः शब्दनिमित्तकारणं न भवति वा (उपस्कारः–** ५।२।१) अर्थात् जुन संयोगबाट जन्मेको कर्म संयोगीको परस्परमा विभागको हेतु बन्दैन अथवा जुन संयोग शब्दको निमित्त कारण हुँदैन, त्यो नै नोदन नामक संयोग हो। वस्तुतः यहाँ नोदनका दुइटा परिचय दिइएका छन्– (क) संयोगीको विभागको हेतु नबन्ने (ख) शब्दको निमित्त कारण नबन्ने। तर नोदनको वस्तुगत लक्षण पहिलो नभएर पछिल्लो हो। किनकि यदि पहिलो लक्षण मान्ने हो भने **नोदनविशेषादुदसनविशेषः (वै.सू.,** ५।१।१०) को आशयसँग विरोध हुन्छ। अर्को कुरो **नोदनाभिघातात् संयुक्तसंयोगाच्च पृथिव्यां कर्म (वै.सू.,** ५।२।१) भन्ने सूत्रमा नोदन र अभिघातबाट पृथिवीमा कर्म हुने सूचना दिइएको छ। यसको अर्थ के

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अभिघातबाट नै क्रिया उत्पन्न हुने हो। जुन द्रव्यमा कर्म उत्पन्न हुन्छ, त्यो द्रव्य त्यस कर्मका लागि समवायिकारण हो भने नोदन वा अभिघात, जुन संयोगविशेष हुन्, असमवायिकारण हुन्। यसरी नै गुरुत्व, द्रवत्व, वेग र स्थितिस्थापक संस्कार कर्मका असवायिकारण हुन्छन्। यसरी द्रव्य, गुण र कर्मको असमवायिकारण गुण हुने भएकाले असमवायिकारणत्व गुणको साधर्म्य हो।[1] यहाँ हामीले कर्मका लागि नोदन

आयो भने जुन संयोगबाट कर्म हुन पनि सक्ला, नहुन पनि सक्ला तर शब्द भने पक्का उत्पन्न हुँदैन, त्यो संयोग नोदन हो तर जुन संयोगबाट विभाग हुन्छ र शब्द पनि अनिवार्य उत्पन्न हुन्छ भने त्यो अभिघात हो– **यः संयोगः शब्दनिमित्तकारणं भवति यज्जनितं कर्म संयोगिनोः परस्परं विभागहेतुश्च भवति, सः संयोगविशेषोऽभिघातः– (उपस्कारः–** ५।२।१)। यसको तात्पर्य के हो भने अभिघातबाट शब्द अनिवार्य हुन्छ भने विभाग त अनिवार्य उत्पन्न हुन्छ भन्न सकिँदैन। अर्को कुरा यदि विभाग उत्पन्न गर्दछ भने अनिवार्य कर्म उत्पन्न गरेको हुन्छ भन्ने पनि बुझ्नुपर्दछ। किनकि कर्मविना विभाग उत्पन्न हुने कुरै हुँदैन।

१. **ध्येय विषय**– माथिका व्याख्याका आधारमा अट्ठारौँ सूत्रले द्रव्यको द्रव्य, गुण र कर्मका लागि समवायिकारणत्वको विधान गरेको देखियो भने उन्नाइसौँ सूत्रले गुणको द्रव्य, गुण र कर्मका लागि असवायिकारणत्वको विधान गरेको देखियो। तर ती सूत्रले (अट्ठारौँ र उन्नाइसौँ सूत्रले क्रमशः द्रव्य र गुणको सामान्य कारणत्वको (जसमा निमित्तकारणत्व पनि पर्ने नै भयो) पनि विधान गरेको हो भन्नैपर्ने हुन्छ। किनकि यदि कुनै द्रव्य कुनै द्रव्य आदिको निमित्त कारण र कुनै गुण कुनै गुण आदिको निमित्त कारण हुन्छ भने (जस्तो घट आदिका लागि कुम्भकार आदि निमित्त कारण हुन् भने भेरी आदि वस्तुमा कुनै दण्डको संयोग हुँदा उत्पन्न हुने शब्दका लागि भेरी र आकाशको संयोग असमवायिकारण भए पनि दण्ड र भेरीको संयोग भने निमित्त कारण हो, त्यस्तै कुनै कपडा, बाँस आदिको विभागबाट जन्मेको शब्दका लागि कपडा, बाँस आदि र आकाशको विभाग असमवायिकारण भए पनि ती विभक्त दुइटा कपडा, बाँस आदिको विभाग भने निमित्त कारण हो) त्यसको विधान गरेको कुनैनकुनै सूत्र त मान्नु नै पर्ला। त्यसै गरी कर्मका लागि गुण पनि निमित्त कारण हुन्छ नै। जस्तै **गुरुत्वप्रयत्नसंयोगानामुत्क्षेपणम्** (१।१।२९) भन्ने सूत्रले गुरुत्व आदिलाई कर्मका कारणका रूपमा विधान गरेको छ। यद्यपि त्यहाँ यो कारण भनिएको छैन अपितु गुरुत्व र संयोग निमित्त होलान् नहोलान् तर प्रयत्न भने निमित्त हुने भएकाले कर्मका लागि गुणलाई निमित्त कारण मानिएको स्पष्ट छ। अट्ठारौँ सूत्रको व्याख्याको आरम्भमा मिथिलावृत्तिमा आएको **सामान्यकारणप्रकरणमिदमारब्धम्** भन्ने वाक्यले पनि यो निमित्तकारणताको विषयलाई पुष्ट पार्छ नै।

कर्म पनि कतैनकतै त निमित्त कारणका रूपमा आउला कि भन्ने आशङ्का भने गर्नैपर्दैन। किनकि जसरी **तथा गुणः** भन्ने सूत्र छ, त्यसरी नै **तथा कर्म** भन्ने प्रकृतिको सूत्र नभएको र जुन जुन सूत्रले (१।१।२०,३०) कर्मको कारणत्वको निर्देश गरेका छन्, तिनीहरूले पनि तोकेर नै संयोग, विभाग र वेगका लागि (असमवायि)कारणत्वको निर्देश गर्नुका साथै **न द्रव्याणां कर्म** (१।१।२१) भन्ने सूत्रले कर्मलाई द्रव्यप्रतिको कारणत्वको निषेध र साथै **कर्म कर्मसाध्यं न विद्यते** र **गुणवैधर्म्यान्न कर्मणां**

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वा अभिघात कारण हुने विषयको चर्चा गर्‍यौं। यस विषयमा सम्झनुपर्ने विषय के पनि छ भने जसरी कर्मका लागि नोदन वा अभिघात कारण हुन्छन्, त्यसरी नै ती नोदन र अभिघातका लागि कर्म पनि कारण हुन्छ। विश्वनाथले कारिकावलीमा यही सूचना दिएका छन्- **कर्मजोऽपि द्विधा भवेत्** (का.११८) अर्थात् कर्मबाट उत्पन्न हुने संयोग पनि नोदन र अभिघात गरी दुई प्रकारको हुन्छ- **अभिघातो नोदनञ्च** (पूर्ववत्)॥

माथि द्रव्यलाई द्रव्य, गुण र कर्मको समवायिकारण भनियो भने गुणलाई असमवायिकारण भनियो। यी दुईमा एउटा भेद छ। यदि कुनै वस्तु कुनै जन्य वस्तुको समवायिकारण हुन्छ भने त्यो द्रव्यमात्र हो तर यदि असमवायिकारण हुन्छ भने त्यो गुणमात्र हुन्छ भन्न सकिँदैन किनकि कतिपय गुणको नै असमवायिकारण कर्म पनि हुन्छ। जुन विषयका बारेमा माथि केही सङ्केत गरियो। त्यसैको जानकारी दिन सूत्रकार अगाडि भन्छन्-

संयोगविभागवेगानां कर्म समानम् ॥२०॥[1]

संयोगविभागवेगानाम् = संयोग, विभाग र वेगहरूको। **कर्म** = कर्म (त)। **समानम्** = समान (कारण हुन्छ)।

संयोग, विभाग र वेगाख्य संस्कार त गुणबाट उत्पन्न नभएर कर्मबाट उत्पन्न हुन्छन्। अर्थात् अन्यको असमवायिकारण गुण भए पनि यी गुणको असमवायिकारण कर्म हुन्छ। अतः संयोगविभागवेगासमवायिकारणत्व कर्मको साधर्म्य हो। यहाँ संयोग र विभाग गुणबाट उत्पन्न नभएर कर्मबाट हुन्छ भनेको पहिलो संयोग र विभागलाई हो। अर्थात् संयोग अन्यतरकर्मज, उभयकर्मज र संयोगज गरी तीन प्रकारको हुन्छ। तीमध्ये अन्यतरकर्मज र उभयकर्मज संयोग कर्मबाट उत्पन्न हुन्छन् भने संयोगजचाहिँ संयोगबाट उत्पन्न हुन्छ। यो विषय 'संयोगज' पदबाट पनि स्पष्ट हुन्छ। विभागको

कर्म (१।१।११,२४) भन्ने सूत्रले कर्मलाई कर्मको कारणत्वको निषेध गरिसकेपछि यही विषयको निगमनमा **कारणसामान्ये द्रव्यकर्म्मणां कर्माकारणमुक्तम्** (१।१।३१) भन्ने सूत्रले द्रव्य र कर्मका लागि कर्मको कारणत्वको निषेध गर्दै माथिकै कुरो दोहोऱ्याइएको छ। कर्मसम्बद्ध यो निष्कर्षले कर्मको द्रव्य र कर्मका लागि कारणतामात्र निषिद्ध छ भन्ने निगमनमा पुगिन्छ नै। त्यही निगमनका आधारमा गुणका लागि असवायित्व भए पनि निमित्तता त छैन भन्ने बुझ्नुपर्छ। कर्मको साधर्म्यको निरूपणमा आएको प्रशस्तपादाचार्यको **असवायिकारणत्वम्** भन्ने वाक्यको व्याख्याका क्रममा व्योमवती र कन्दलीमा क्रमशः आएका ... **उत्क्षेपणादीनां चासमवायिकारणत्वमेव न द्वैविध्यमस्तीति** {इ.स.१९८४ : २४५ (द्वितीयो भागः)} र ... **यथा गुणानां निमित्तकारणत्वमपि नैव कर्म्मणां किन्त्वसमवायिकारणत्वमेवेत्यर्थः** (इ.स. १९९७ : ६९८) भन्ने वाक्यले यस कुरालाई पुष्ट पारेकै छन्।

१. मिथिलावृत्तिमा **संयोगविभागानां कर्म कारणम्** यस्तो छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

स्थिति पनि यही नै हो। यसको अर्थ के हो भने सबै संयोग र सबै विभाग कर्मबाट मात्र उत्पन्न हुन्छन् भन्ने होइन, अपितु क्रमशः संयोग र विभागबाट पनि उत्पन्न हुन्छन्॥

कुनै नयाँ द्रव्य बन्नका लागि कारणरूप द्रव्यहरूमा कर्म हुनुपर्छ अनि तिनीहरूमा संयोग हुन्छ र कार्य द्रव्यको उत्पत्ति हुन्छ। यसरी द्रव्यका लागि कर्म पनि त कारणका रूपमा देखियो। अतः कर्म पनि उत्पन्न द्रव्यको कारण हो कि? भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ–

न द्रव्याणां कर्म ॥२१॥

न = (कारण) हुँदैन। **द्रव्याणाम्** = द्रव्यहरूको। **कर्म** = कर्म।

द्रव्यका लागि कर्मलाई कारण मात्र सकिँदैन॥

द्रव्यका लागि कर्म कारण बन्न नसक्नुको कारण के हो त? कारण खुलाउँदै सूत्रकार अगाडि भन्दछन्–

व्यतिरेकात् ॥२२॥[1]

व्यतिरेकात् = अभावले।

शङ्कर मिश्रले उपस्कारमा **व्यतिरेकात्** पदको अर्थ **निवृत्तेः** गरेका छन्। व्यतिरेकात् = व्यतिरेक भएको हुनाले अर्थात् द्रव्यको उत्पत्ति हुनुभन्दा पहिले नै त्यसको नाश भएको हुनाले कर्मलाई कारण मात्र सकिँदैन।

यदि कर्मलाई कारण मात्रै हो भने कर्मको नाश भएको वेलामा द्रव्य नहुनुपर्ने हो किनकि कारणको नाश हुँदा कार्यको नाश हुन्छ तर कर्मको नाश भए पनि कार्य द्रव्यको त नाश हुँदैन। अतः कार्य द्रव्यका लागि कर्मलाई कारण मात्र सकिँदैन। सबै कारणको नाश हुँदा कार्य नाश हुने होइन। यहाँ द्रव्य कार्यको प्रसङ्ग आएको छ। त्यसका साथै गुण असमवायिकारण हुने प्रसङ्ग पनि आएको छ। अतः द्रव्यका लागि कर्म असमवायिकारण होला कि? भन्ने प्रश्न हो। त्यसो हुँदैन भनेर माथिको सूत्रले (२१) भन्यो। यस **व्यतिरेकात्** सूत्रका माध्यमले त्यसो नहुनुको कारण बताइँदै छ। घटादि उत्पन्न हुन कपालादिको संयोग हुनुपर्दछ। त्यसका लागि कर्म चाहिन्छ। तर त्यो कर्म त संयोग उत्पन्न हुने बित्तिकै नाश हुन्छ। घटको उत्पत्ति हुँदानहुँदै कर्मको नाश हुन्छ। अतः विनश्यत् कर्म घटको कारण मान्न सकिँदैन भनिएको हो– **उत्तरसंयोगेन कर्मणि निवृत्ते द्रव्यमुत्पद्यते इति न कर्मणो द्रव्यकारणत्वं विनश्यदवस्थञ्च कर्म न द्रव्यकारणम् (उपस्कारः, १।१२२)**। संयोग त घट रहेसम्म

---

१. मिथिलावृत्तिमा एक्काइसौं र बाइसौं सूत्रलाई एउटै मानेर एकै ठाउँमा **न द्रव्याणां कर्म व्यतिरेकात्** भनिएको छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

रहन्छ। अर्थात् कपालको संयोग नाश हुने हो भने त घट नै नष्ट हुन्छ। तर कर्मको अवस्था त्यस्तो छैन।

यद्यपि कारणत्वको व्याख्याका प्रसङ्गमा माथि आएका सूत्रहरूमा समवायी, असमवायी र निमित्तमध्ये कुनै पनि तोकिएको छैन। अतः त्यसको निषेधमा पनि माथिको एक्काइसौं सूत्रले यही कारणत्वको निषेध हो भन्न मिल्दैन फेरि पनि **द्रव्यगुणकर्म्मणां द्रव्यं कारणं सामान्यम्** (१८) भन्ने सूत्रमा द्रव्यलाई समवायिकारणका रूपमा व्याख्या गरिएको भए पनि त्यसपछि आएका **तथा गुणः** (१।१।१९) र **संयोगविभागवेगानां कर्म समानम्** (२०) भन्ने सूत्रमा भने गुण र कर्मलाई असमवायिकारणका रूपमा व्याख्या गरिएको छ। यसरी **न द्रव्याणां कर्म** (२१) भन्ने सूत्रभन्दा पूर्व असमवायिकारणको प्रसङ्ग भएकाले द्रव्यप्रति कर्मको असमवायिकारणताको मात्रै निषेध हो कि? भन्ने प्रश्न त आउला तर शङ्कर मिश्र आदि विद्वान्ले भने निमित्तकारणत्वको पनि निषेध नै गरिएको व्याख्या गरेका छन्।[1] तात्पर्य के हो भने कर्म केही गुणका लागि असमवायिकारण हो भने द्रव्यका लागि होइन। निमित्त कारण भने कुनै पनि वस्तुका लागि होइन।

निष्कर्ष- कर्म पनि गुणझैं नै असमवायिकारणका साथसाथै निमित्त कारण पनि होला नि भन्ने भ्रमको निराकरण गर्दै कर्म असमवायिकारणमात्र हुन्छ भन्ने सूचना दिन भाष्यकार प्रशस्तपादाचार्यले **असमवायिकारणत्वम्** पद दिएका छन् (इ.स. १९९७ : ६९)। त्यसको व्याख्या गर्दै व्योमशिवाचार्यले **द्वैविध्यप्रतिषेधस्य विवक्षितत्वात्** (इ.स.१९८४ : २४५- द्वितीयो भागः) भनेका छन्। गुण असमवायिकारणका साथसाथै निमित्त कारण पनि हुन सक्छ तर कर्म भने असमवायिकारणमात्र हुन्छ : निमित्त कारण हुँदैन- **गुणानां हि द्वैविध्यम् असमवायित्वं निमित्तत्वञ्च। उत्क्षेपणादीनाञ्चासमवायित्वमेव न द्वैविध्य- मस्तीति** (पूर्ववत्)। श्रीधर भट्टले पनि न्यायकन्दलीमा यसलाई स्पष्ट पारेका छन्- **...यथा गुणानां निमित्तकारणत्वमपि नैव कर्म्मणाम्, किन्त्वसमवायिकारणत्व- मेवेत्यर्थः** (इ.स.१९९७ : ६९८)॥

अब सूत्रकार पुनः द्रव्यको साधर्म्य बताउन थाल्दछन्-

द्रव्याणां द्रव्यं कार्यं सामान्यम्॥२३॥

---

१. **... कर्म द्रव्यस्यासमवायिकारणं वा भवेन्निमित्तकारणं वा ? न तावदाद्यः द्रव्यस्यासमवायिकारणनाशनाश्यत्वेन अवयवकर्मनाशादेव द्रव्यनाशापत्तेः। न द्वितीयः महापटनाशेऽवस्थितसंयोगेभ्य एव खण्डपटोत्पत्तौ निष्कर्मणामेवावयवानां द्रव्यारम्भदर्शनाद्व्यभिचारात् (उपस्कारः, १।१।२२)।**

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

द्रव्याणाम् = धेरै द्रव्यको। **द्रव्यम्** = एउटा द्रव्य। **कार्यम्** = कार्य (हुनु)। **सामान्यम्** = साधर्म्य (हो)।

एउटा कुनै कार्य द्रव्य बन्न न्यूनतम दुइटा कारण द्रव्यको आवश्यकता पर्छ। न्यूनतम दुइटा कारण द्रव्य भएपछि तिनीहरूको संयोगबाट कार्य द्रव्य बन्छ। कार्य द्रव्यका लागि संयोग असमवायिकारण हो। यस सूत्रमा रहेको 'द्रव्याणाम्' भन्ने पदलाई **'द्रव्ये च द्रव्याणि च = द्रव्याणि। तेषां द्रव्याणाम्'** यसरी समास गर्नुपर्ने हुन्छ। नत्र बहुवचनले दुईभन्दा धेरै कारण द्रव्यबाट मात्र कार्य द्रव्यको निर्माण हुने हो कि भन्ने प्रश्न आउँछ। यहाँ कुनै पनि कार्य द्रव्यका लागि कहिल्यै पनि एउटामात्र कारण द्रव्य हुन सक्दैन किनकि द्रव्य बन्नका लागि असमवायिकारणरूप संयोगको आवश्यकता पर्छ, त्यो संयोग एउटाको मात्र हुन सक्दैन भनिएको हो। यसरी द्रव्यहरूको कार्यद्रव्यारम्भकत्व साधर्म्य भयो। माथि पनि कार्य द्रव्यका लागि समवायिकारणत्व साधर्म्य बताइएको थियो यहाँ पनि द्रव्यको एकद्रव्यारम्भकत्व साधर्म्य बताइयो। वहाँ सामान्यतः द्रव्यको साधर्म्य बताइएको हो भने यहाँ अनेक द्रव्यको साधर्म्य बताइएको हो। अर्को कुरा कतिपय दार्शनिकहरूले कार्यलाई अवयवको समूहमात्र मान्छन्, तर त्यसो मान्न सकिँदैन। अवयवको समूह नभएर छुट्टै कार्य वा अवयवी हो भन्ने देखाउनु पनि यस सूत्रको आशय हो। त्यसको आरम्भकत्व द्रव्यहरूको साधर्म्य हो॥

जसरी कार्य द्रव्य उत्पत्तिका लागि कारण द्रव्यमा साधर्म्य देखिन्छ, त्यस्तै कार्य गुणका लागि कारण गुणको साधर्म्य देखिन्छ। त्यसरी नै कर्मका लागि कर्महरूको पनि साधर्म्य होला नि। अर्थात् द्रव्यको कार्यद्रव्यारम्भकत्व साधर्म्य, गुणको गुणारम्भकत्व साधर्म्य भए जस्तै कर्मको पनि कर्मारम्भकत्व साधर्म्य हुने हो कि? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्–

गुणवैधर्म्यान्न कर्मणां कर्म ॥२४॥[1]

गुणवैधर्म्यात् = गुणको वैधर्म्यले गर्दा। **न** = (कार्य) हुँदैन। **कर्मणाम्** = कर्महरूको। **कर्म** = कर्म।

जसरी अनेक गुणको कार्य एउटा गुण हुन्छ, त्यसरी अनेक कर्मको कार्य एउटा कर्म हुँदैन। त्यसको कारणका बारेमा बताउँदै सूत्रकार भन्दछन्– **गुणवैधर्म्यात्**। अर्थात् कर्मसँग गुणको वैधर्म्यले गर्दा अनेक कर्मको कार्य कर्म हुँदैन।

यहाँ गुण शब्दलाई द्रव्यको पनि उपलक्षण मान्नुपर्दछ। अर्थात् सूत्रमा आएको **गुणवैधर्म्यात्** भन्ने पदले **द्रव्यगुणवैधर्म्यात्** भन्ने बुझ्नुपर्दछ। **द्रव्यगुणयोः**

---

१. मिथिलावृत्तिमा यी दुइटा सूत्रको क्रमभङ्ग गरिएको छ– पहिले **गुणवैधर्म्यान्न कर्मणां कर्म** भन्ने सूत्र दिइएको छ अनिमात्र **द्रव्याणां द्रव्यं कार्यं सामान्यम्** भन्ने सूत्र दिइएको छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सजातीयारम्भकत्वं साधर्म्यम् (१।१।९) भन्ने सूत्रमा द्रव्य र गुणको सजातीयारम्भकत्व साधर्म्य बताइयो। त्यसैको स्पष्टीकरणमा **द्रव्याणि द्रव्यान्तरमारभन्ते गुणाश्च गुणान्तरम्** (१।१।१०) भन्ने सूत्र पनि आएको थियो। त्यसका साथै **द्रव्याणां द्रव्यं कार्यं सामान्यम्** (१।१।२३) भन्ने सूत्रमा धेरै द्रव्यको एउटा कार्यात्मक द्रव्य हुन्छ भनिएको थियो। त्यस्तै **रूपाणां रूपम्** (१।१।२८) जस्ता सूत्रमा अनेक रूपको एउटा कार्यात्मक रूप हुने जानकारी पनि दिइने नै छ। यसरी अनेक द्रव्य र अनेक गुणको कार्य क्रमशः एउटा द्रव्य र एउटा गुण हुन सक्ने रहेछ भन्ने स्पष्ट हुन्छ। तर कर्म भने द्रव्य र गुणभन्दा फरक देखिन्छ। किनकि पहिलो कुरो त जुन द्रव्यबाट कुनै द्रव्य जन्मेको हो भने कारण द्रव्यको नाश भएको हुँदैन, त्यस्तै कुनै कारणगत गुणबाट कार्यगत गुणको उत्पत्ति भएको हो भने कारणगत गुणको पनि अस्तित्व हुन्छ नै। तर कर्मको भने तिनीहरूको भैँ अस्तित्व रहिरहँदैन। दोस्रो कुरा एउटा कुनै कर्म उत्पन्न भएको छ र अर्को कर्म उत्पन्न हुनुपर्दा पहिलेको नष्ट भइसकेपछि मात्र अर्को कर्मको उत्पत्ति हुने स्थिति देखिन्छ। अतः द्रव्य र गुणभैँ कर्महरूको कर्मारम्भकत्व साधर्म्य हुँदैन। हुन त यस कुरालाई **कर्म कर्मसाध्यं न विद्यते** (१।१।११) भन्ने सूत्रमा भनिएको नै थियो। फेरि पनि कुनै एउटा कर्मले अर्को कर्मलाई उत्पन्न नगरे पनि अनेक कर्म मिलेर अर्को कर्मलाई उत्पन्न गर्लान् कि भन्ने जिज्ञासाको निवारणका लागि उक्त विषय दोहोऱ्याइएको हो॥

गुणहरू अनेक द्रव्यमा समवाय सम्बन्धले उत्पन्न हुन्छन् भन्ने कुरो देखाउँछन् सूत्रकार–

द्वित्वप्रभृतयः सङ्ख्याः पृथक्त्वसंयोगविभागाश्च ॥२५॥

द्वित्वप्रभृतयः सङ्ख्याः = द्वित्व, त्रित्व आदि सङ्ख्या गुण। **पृथक्त्वसंयोगविभागाः** = पृथक्त्व, संयोग र विभाग गुणहरू। **च** = पनि (अनेक द्रव्यमा उत्पन्न हुन्छन्)।

एकत्वलाई छाडेर द्वित्व, त्रित्व आदि सङ्ख्या गुणका साथै पृथक्त्व, संयोग, विभाग नामक गुणहरू अनेक द्रव्यमा समवाय सम्बन्धले उत्पन्न हुने भएकाले यिनीहरूको **अनेकद्रव्योत्पन्नत्व** (अनेकद्रव्यारभ्यत्व) अर्थात् **अनेकद्रव्यवृत्तित्व** साधर्म्य हुन्छ। यहाँभन्दा अगाडिका सूत्रमा अनेक द्रव्य र अनेक गुणबाट एउटा द्रव्य र एउटा गुण उत्पन्न भएको कुरो उठाइएको थियो भने यसमा एउटा गुण अनेक द्रव्यमा उत्पन्न हुने कुरो उठाइएको छ। यसरी यी गुणहरू अनेक द्रव्यमा उत्पन्न हुने भएकाले **व्यासज्यवृत्ति** भनिन्छन्। प्रशस्तपादभाष्यमा **संयोगविभागद्वित्वद्विपृथक्त्वादयोऽनेकाश्रिताः। शेषास्त्वेकैकद्रव्यवृत्तयः** (इ.स. १९९७ : २३०) भन्ने वाक्य आएको छ। जसको अर्थ 'संयोग, विभाग, द्वित्व, द्विपृथक्त्व आदि अनेक द्रव्यमा रहने गुण हुन्' भन्ने हो। रूप आदि अवशिष्ट गुण भने एउटा एउटा द्रव्यमा रहने गुण हुन्। कारिकावलीकार विश्वनाथ पञ्चाननले प्रशस्तपादाचार्यको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

उक्त वाक्यको अवलम्बन गर्दै **संयोगश्च विभागश्च सङ्ख्या द्वित्वादिकस्तथा। द्विपृथक्त्वादयस्तद्वदेतेऽनेकाश्रिता गुणाः**॥८९॥ अर्थात् 'संयोग, विभाग, द्वित्व आदि सङ्ख्या, द्विपृथक्त्व आदि अनेक द्रव्यमा रहने गुण हुन्' भनेका छन्॥

अब यहाँ पाठक अर्थात् जिज्ञासुलाई के जिज्ञासा उत्पन्न हुन्छ भने कतिपय द्रव्य र कतिपय गुणहरू **व्यासज्यवृत्ति** अर्थात् अनेक द्रव्यमा उत्पन्न हुँदा रहेछन्। त्यस्तै केही कर्म पनि व्यासज्यवृत्ति अर्थात् अनेक द्रव्यमा उत्पन्न हुन्छन् कि?

जसको उत्तरस्वरूप सूत्रकार भन्दछन्-

असमवायात् सामान्यकार्यं[1] कर्म न विद्यते॥२६॥

असमवायात् = (अनेक द्रव्यमा) समवाय सम्बन्धले नरहने भएकाले। **सामान्यकार्यम्** = अनेक द्रव्यको कार्य(का रूपमा)। **कर्म** = क्रिया। **न विद्यते** = जानिँदैन।

शङ्कर मिश्रलगायतले सूत्रमा भएको विद्यते सत्तार्थक नभएर ज्ञानार्थक हो भन्ने मानेका छन्- **अत्रापि विदिर्ज्ञानार्थो न सत्तावचनः (सूत्रोपस्कारः**-१।१।२६)। शङ्कर मिश्रले उपस्कारमा सामान्यको समुदाय अर्थ गरेका छन्- **सामान्यस्य समुदायस्य।**

कुनै पनि कर्म अनेक द्रव्यमा उत्पन्न हुँदैन। कर्म जहिले पनि एउटै द्रव्यमा मात्र उत्पन्न हुन्छ। दुई वा दुईभन्दा धेरै द्रव्यमा समवाय सम्बन्धले रहन सक्दैन। सूत्रकारले कर्मको लक्षणका क्रममा **एकद्रव्यम्** ...(१।१।१७) भन्ने पदद्वारा यही विषयको जानकारी दिएका थिए। यदि कर्म धेरै द्रव्यमा उत्पन्न हुन्थ्यो भने धेरैमा समवाय सम्बन्धले रहनुपर्ने तर त्यसो हुँदैन किनकि कर्म जुन द्रव्यमा रहन्छ, त्यो नै त्यसको समवायिकारण हुन सक्छ। यसरी द्रव्य र गुणको अनेकद्रव्यारभ्यत्व साधर्म्य हुन्छ भने कर्मको त्यसो हुँदैन। त्यो नै कर्मको द्रव्य र गुणसँग वैधर्म्य हुन्छ॥

सूत्रकारले **द्रव्याणां द्रव्यं कार्यं साधर्म्यम्** (१।१।२३) भन्ने सूत्रद्वारा द्रव्यका समवायिकारण अनेक द्रव्य हुन्छन् भन्ने कुराको जानकारी दिए भने **असमवायात् सामान्यकार्यं कर्म न विद्यते** (१।१।२६) भन्ने सूत्रबाट अनेक द्रव्य कर्मका कारण (समवायिकारण) हुँदैनन् भन्ने जानकारी दिए। अब कुनै एउटा कार्यरूप द्रव्यको अनेक संयोग कारण बन्छन् भन्ने कुराको जानकारी दिँदैछन् सूत्रकार। यद्यपि यो विषय कुनै नौलो भएन किनभने कुनै एउटा कार्य द्रव्यका धेरै द्रव्यहरू कारण बनेपछि ती द्रव्यहरूको संयोग हुँदा त अनेक संयोग भई नै हाल्छन्, तथापि माथिको (१।१।२६)

---

१. मिथिलावृत्तिमा **सामान्य** पद छैन।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सूत्रद्वारा कर्म अनेक द्रव्यको कार्य हुँदैन भन्ने जानकारी दिएका सूत्रकारले द्रव्यात्मक कार्य भने अनेक संयोगको कार्य हुन्छ भन्ने जानकारी दिन्छन्–

संयोगानां द्रव्यम् ॥२७॥

संयोगानाम् = अनेक संयोगको। **द्रव्यम्** = द्रव्य (एउटा कार्य हुन्छ)।

दुईभन्दा धेरै संयोगको कार्य एउटा द्रव्य हुन्छ। जस्तै एउटा घर बन्नका लागि धेरै इट्टा वा यस्तै धेरै चिजको धेरै संयोग भएको देखिन्छ। यदि कुनै अवयवी कार्य दुइटामात्र अवयवबाट बनेको छ भने अनेक संयोग त्यसका कारण बन्दैनन्। जस्तो द्व्यणुक कार्यको संयोग परमाणुद्वयको संयोग हो, जुन एउटामात्र संयोग हो। यस्ता कार्यबाहेक अन्य धेरै अवयवबाट बनेको कार्य अनेक संयोगबाट बनेको हुन्छ॥

रूपाणां रूपम् ॥२८॥

रूपाणाम् = अनेक रूपको। **रूपम्** = रूप (एउटा कार्य हुन्छ)।

जसरी धेरै संयोगको एउटा द्रव्यात्मक कार्य हुन्छ, त्यसरी नै धेरै अवयवगत कारण रूपहरूबाट अवयविगत एउटा कार्य रूप बन्छ॥

गुरुत्वप्रयत्नसंयोगानामुत्क्षेपणम् ॥२९॥

गुरुत्वप्रयत्नसंयोगानाम् = गुरुत्व, प्रयत्न र संयोगको। **उत्क्षेपणम्** = उत्क्षेपण नामको कर्म (कार्य हुन्छ)।

उत्क्षेपण कर्म गुरुत्व, प्रयत्न र संयोगहरूको कार्य हो। कुनै व्यक्तिले कुनै वस्तुलाई माथि फ्याँक्दा माथि फ्याँकिएको वस्तुमा रहेको गुरुत्व कारण हुन्छ। किनकि गुरुत्व नभएको वस्तुलाई फ्याँक्न सकिँदैन। त्यसै गरी देवदत्तमा रहेको प्रयत्न र त्यो वस्तु र फ्याँक्ने व्यक्तिको हातको संयोग पनि उत्क्षेपणका कारण हुन्। यी कारण पहिलो उत्क्षेपणका हुन्। फ्याँकिएको वस्तुको दोस्रो, तेस्रो उत्क्षेपणको त प्रथम उत्क्षेपणबाट जन्मेको वेग कारण हो॥

संयोगविभागाश्च[1] कर्म्मणाम् ॥३०॥

संयोगविभागाः = संयोग र विभागहरू। **च** = पनि। **कर्म्मणाम्** = कर्मका (कार्य हुन्)।

कर्मबाट संयोग र विभाग उत्पन्न हुन्छन्। संयोग र विभाग कर्मका कार्य हुन्। अर्थात् कुनै पनि वस्तुमा कर्म उत्पन्न भएपछि सर्वप्रथम त्यसको पहिले जससँग संयोग थियो, त्यससँग अथवा त्यस आकाशीय प्रदेशसँग विभाग पैदा हुन्छ, अनि पूर्वसंयोगको

---

१. मिथिलावृत्तिमा **च** पद छैन। चन्द्रानन्दीमा पनि च पद नभएको सूचना पाइन्छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नाश हुन्छ अनि अर्को वस्तु वा आकाश देशसँग मात्रै पनि किन नहोस् संयोग उत्पन्न हुन्छ। न्यायवैशेषिकमा एउटा सिद्धान्त के छ भने **प्रथमं कर्मोत्पत्तिः, ततो विभागः, ततश्च पूर्वसंयोगनाशः, ततः उत्तरदेशसंयोग इति**। यसरी कर्मबाट संयोग र विभागको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने मानिन्छ॥

कारणसामान्ये द्रव्यकर्म्मणां कर्माकारणमुक्तम् ॥३१॥

कारणसामान्ये = कारण सामान्यको प्रकरणमा। **द्रव्यकर्मणाम्** = द्रव्य र कर्मको। **कर्म** = कर्मलाई। **अकारणम्** = अकारण। **उक्तम्** = भनियो।

कारणका बारेमा विवेचन गरिएको प्रकरण नै कारणसामान्य प्रकरण हो। त्यहाँ द्रव्य र कर्मका लागि कर्मलाई कारणका रूपमा व्याख्या गरिएन प्रत्युत अकारणका रूपमा व्याख्या गरियो। जस्तो **कर्म कर्मसाध्यं न विद्यते** (१।१।११), **न द्रव्याणां कर्म** (१।१।२१) र **गुणवैधर्म्यान्न कर्मणां कर्म** (१।१।२४) सूत्रहरूमा कर्मलाई द्रव्य र कर्मको अकारणका रूपमा व्याख्या गरिएको थियो। तर **संयोगविभागवेगानां कर्म समानम्** (१।१।२०) भन्ने सूत्रमा भने कर्मलाई संयोग आदिको असमवायिकारणका रूपमा व्याख्या गरियो र **संयोगविभागाश्च कर्म्मणाम्** (१।१।३०) भन्ने सूत्रमा त्यसलाई नै दोहोऱ्याइयो अर्थात् स्मरण गराइयो। त्यसै क्रममा प्रस्तुत सूत्रले पनि १।१।११,२१,२४ सूत्रहरूमा कर्मलाई कर्मको अकारणका रूपमा व्याख्या गरिएको विषयको स्मरण गराएको हो। अर्थात् द्रव्य र कर्मका लागि कर्म कारण हुँदैन भनिएको हो। यहाँ कर्मलाई कुनै पनि वस्तुका लागि कारण हुँदैन भनेर व्याख्या गर्न खोजिएको होइन। संयोग आदि केही गुणका लागि त कर्म असमवायिकारण हुन्छ नै तर कुनै पनि द्रव्य र कर्मका लागि कर्म कारण हुँदैन भन्न खोजिएको हो।

तर यद्यपि सामान्यतः चिन्तन गर्दा घट आदि द्रव्यका लागि कपाल आदिमा रहेको कर्म निमित्त कारण हुनुपर्ने हो तर शङ्कर मिश्र लगायतले **न द्रव्याणां कर्म** (१।१।२१) भन्ने सूत्रको व्याख्यामा द्रव्यका लागि कर्मको निमित्तकारणत्वको पनि निषेध गरेका छन्। केही व्याख्याकारको बुझाइमा अन्यथासिद्ध हुने भएकाले द्रव्यका लागि कपालमा रहेको कर्म कारण बन्न सक्दैन। उदाहरणका लागि वीरराघवाचार्यले **न द्रव्याणां कर्म** र **व्यतिरेकात् (वै.सू.,** १।१।२१,२२)को व्याख्याका क्रममा त्यसो भनेका छन्- **अवयवकर्मणस्तुरीवेमादिवत् निमित्तकारणत्वमस्तु वा, मा वा, अन्यथासिद्धत्वात्**। यो भनाइ तर्कसङ्गत नै देखिन्छ। शङ्कर मिश्रलगायतको व्याख्याको आधार भने कर्मको साधर्म्यको निरूपणका क्रममा आएको प्रशस्तपादाचार्यको **असमवायिकारणत्वम्** भन्ने वाक्य[1] र त्यही वाक्यको व्याख्याका

---

१. प्रशस्तपादभाष्यमा कर्मको विवेचनका क्रममा **उत्क्षेपणादीनां पञ्चानामपि कर्मत्वसम्बन्धः। ...असमवायिकारणत्वम् ...**भन्ने वाक्य आएको छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

क्रममा व्योमवती, कन्दली आदिमा आएका वाक्य हुन्। व्योमवतीमा **गुणानां हि द्वैविध्यम् असमवायित्वं निमित्तत्वञ्च। उत्क्षेपणादीनां चासमवायित्वमेव न द्वैविध्यमस्तीति** (व्योमशिवाचार्यः, इ.स.१९८४ : २४५- द्वितीयो भागः) अर्थात् 'गुण असमवायिकारणका साथसाथै निमित्त कारण पनि हुन सक्छन् तर कर्म भने असमवायिकारण मात्र हुन्छ : निमित्त कारण हुँदैन' भन्ने वाक्य छ भने कन्दलीमा **...गुणानां निमित्तकारणत्वमपि नैव कर्मणाम्, किन्त्वसमवायिकारणत्वमे-वेत्यर्थः** (भट्टः, इ.स.१९९७ : ६९८) अर्थात् 'गुणहरूको निमित्तकारणत्व पनि हो भने कर्मको असमवायिकारणत्वमात्र हो' भन्ने वाक्य छ॥

॥ इति वैशेषिकसूत्राणां प्रथमाध्याये प्रथममाह्निकम्॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रथमाध्यायस्य

द्वितीयमाह्निकम्

गत आह्निकमा धर्मको व्याख्याको प्रतिज्ञा गर्दै धर्मको चिनारी, वेदको प्रामाण्य, द्रव्य, गुण र कर्मको भेदका साथै लक्षण अनि तिनीहरूको साधर्म्य आदि विषयको विवरण दिइयो भने यो दोस्रो आह्निकमा कार्य र कारणको स्थिति, सामान्य र विशेषको चिनारी, सत्ताको चिनारी, द्रव्यादिदेखि सत्ता, द्रव्यत्व, गुणत्व अनि कर्मत्वको भेद र सत्ताको एकत्वसिद्धिविषयक विवरण दिइन्छ। त्यसमध्ये कार्यकारणभावका बारेमा व्याख्या गर्न सर्वप्रथम कार्य भनेको के हो भन्ने विषयमा सूत्रकार भन्दछन्–

कारणाभावात् कार्य्याभावः ॥१॥[1]

कारणाभावात् = कारणको अभावमा। **कार्य्याभावः** = कार्यको अभाव हुन्छ।

कारण नभई जुन चिज हुँदैन, त्यो कार्य हो। अर्थात् कारणको अभावमा जुन चिजको अभाव निश्चित छ, त्यो कार्य हो। यसरी कारणविना जुन कुरो उत्पन्न हुन सक्दैन, त्यो कार्य हो भन्ने सिद्ध हुन्छ। यसैलाई यस सूत्रमा सूत्रकारले कारणको अभाव हुँदा जसको अभाव हुन्छ, त्यो कार्य हो भनेका हुन्॥

कारण भएन भने कार्य हुँदो रहेनछ, त्यस्तै कार्य नहुँदा कारण पनि नहुने हो कि भन्ने जिज्ञासामा पुनः सूत्रकार भन्छन्–

न तु कार्य्याभावात् कारणाभावः ॥२॥

न तु = न त। **कार्य्याभावात्** = कार्यको अभावले। **कारणाभावः** = कारणको अभाव (हुन्छ)।

कार्य नभए पनि कारण त हुन्छ नै। जसरी कार्य कारणका अधीनमा छ, त्यसरी नै कारण त कार्यका अधीनमा छैन एक्लै पनि रहन सक्छ॥

पहिलो आह्निकमा द्रव्य, गुण र कर्मको विवरणका साथसाथै कुन कसको कस्तो कारण हो भन्ने बारेमा विवरण दिइसकेपछि यस आह्निकमा गत दुइटा सूत्रमा कार्यकारणभावको परिचय गराएर सूत्रकारले क्रमप्राप्त सामान्यको विवरण दिन्छन्–

सामान्यं विशेष इति बुद्ध्यपेक्षम् ॥३॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा यी दुइटा (१,२) सूत्रको व्याख्या पहिलो आह्निकको **उभयथा गुणाः** (१३) भन्ने सूत्रपछि दिइएको छ तर यस स्थलमा भने व्याख्याविना सूत्रमात्र दिइएको छ। यसरी मिथिलावृत्तिमा यी दुइटा सूत्र दुई पटक पढिएका छन्।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सामान्यम् = सामान्य। **विशेषः** = विशेष। **इति** = यस्तो व्यवहार। **बुद्ध्यपेक्षम्** = बुद्धिका अपेक्षामा हुन्छ।

हामीले घट आदि कुनै एउटा वस्तु चिन्दछौँ। त्यसपछि त्यस्तै नै अर्को वस्तु पनि देख्दछौँ र चिन्दछौँ। पहिले नै घट चिनिसकेको अवस्थामा कुनै घट देख्यौँ भने यो (देखिँदो घट) के हो त? भन्ने जिज्ञासामा त्यो पहिले देखेको र यो एउटै हो अर्थात् दुवै घट हुन् भन्ने व्यवहार सजिलैसँग गर्दछौँ, समान छन् भन्ने व्यवहार गर्दछौँ। त्यस्तो बुद्धि र व्यवहारको प्रयोजक नै सामान्य हो। यदि प्रत्येक वस्तुलाई अलग अलग चिन्न र जान्न पर्ने हो भने साध्य नै हुने थिएन। सामान्य नामको पदार्थ हुँदैनथ्यो भने त्यस्तो खालको व्यवहार नै सम्भव थिएन। तर त्यस्तो खालको व्यवहार त हुन्छ नै। अतः सामान्य नामको पदार्थको आवश्यकता नितराम् सिद्ध हुन्छ।

अझ स्पष्ट बनौँ- **अनुवृत्तिप्रत्ययकारणम्** (सामान्यम्)- (प्रशस्तपादाचार्यः, इ.स.१९९७ : २९) अर्थात् भिन्न भिन्न पिण्डहरूमध्ये 'यो यही हो' भनेर दुइटा, तीनओटा आदिमा एकताको भनौँ समानताको बुद्धि उत्पन्न हुन सहयोग गर्ने पदार्थ नै सामान्य हो। समान आकृतिमान् (कहिलेकाँहि आकारमा केही भेद पनि हुन सक्दछ) अनेक व्यक्तिमा हुने एकाकार प्रतीतिको जुन कारण हो, त्यसैलाई सामान्य भनिन्छ। न्यायकन्दलीमा रहेको प्रस्तुत वाक्यले यस विषयलाई अझ स्पष्ट पार्दछ- **अत्यन्तव्यावृत्तानां पिण्डानां यतः कारणादन्योन्यस्वरूपानुगमः प्रतीयते तत्सामान्यम्** (इ.स. १९९७ : २९)। अर्थात् अत्यन्त भिन्न भिन्न पिण्डमा जुन कारणले एकताको प्रतीति हुन्छ, त्यो नै सामान्य हो। भन्नुको तात्पर्य के भने त्यस्तो एकताको ज्ञानका लागि कुनै न कुनै कारण हुनुपर्छ, त्यसको कारण सामान्य हो। सामान्यको सामान्य अर्थ समानता हो।

यस सूत्रमा लक्ष्य **सामान्यम्** हो भने लक्षण **बुद्ध्यपेक्षम्** हो। त्यसको अर्थ बुद्धि नै अपेक्षा छ जसको बुद्धिले नै जानकारी दिन्छ अर्थात् ज्ञापन गर्दछ जुन भन्ने हो- **बुद्धिः अपेक्षा (अपेक्षिका) यस्य तत्। बुद्धेरपेक्षा यत्र तदिति वा** (वीरराघवाचार्य, २००५ : ४०)। हामीले पृथिवी, जल आदि नौओटामा 'यो द्रव्य हो, यो द्रव्य हो' भन्ने व्यवहार गर्दछौँ। त्यस्तै रूप, रस आदिमा यो गुण हो भन्ने ज्ञान गर्दछौँ। यस्ता अनेक भिन्न भिन्न विषयमा एकताको बुद्धि अर्थात् यी एउटै हुन् भन्ने हाम्रो जुन ज्ञान हुन्छ, त्यसका आधारमा कुनै एउटा समान बुद्धि गराइदिने पदार्थ छ भन्ने बोध हुन्छ। अतः त्यो एकताको ज्ञानले सामान्य छ भन्ने बोध गराएको हुनाले सामान्य बुद्ध्यपेक्ष हुन्छ भनिएको हो। यहाँ बुद्ध्यपेक्ष भनेको अनेक फरक भिन्न भिन्नमा एउटा बुद्धि भनेको हो। अर्को उदाहरण लिऔँ- एउटा घैँटो देखेर जानेपछि त्यस्तै नै हजारौँ घैँटा जान्न सकिन्छन्। प्रत्येकमा त्योजस्तै त्योजस्तै भन्ने व्यवहार गरिन्छ। त्यसरी 'त्योजस्तो त्योजस्तो अर्थात् एउटै हुन्, समान छन्' भन्ने जुन व्यवहार हुन्छ, त्यसबाट समानता रहेछ भन्ने बोध हुन्छ। त्यस्तो बोधबाट सामान्यको जानकारी हुन्छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गुणहरूलाई देखेर यो द्रव्य होइन, द्रव्यलाई देखेर यो गुण होइन, यो कर्म होइन भन्ने बुद्धि हुन्छ। गुणमा रहेको गुणत्वले रूप, रस आदि फरक फरक वस्तुलाई यी गुण हुन् भन्ने बुद्धि त गरायो अर्थात् समान बुद्धि त गरायो। तर तिनै रूपादिलाई देखेर यो गुण हो, यो कर्म होइन, द्रव्य होइन भन्ने 'न' बुद्धि पनि गरायो। एक पटक अनुवृत्त बुद्धि भयो भने अर्को पटक व्यावृत्त बुद्धि भयो। अनुवृत्त बुद्धि सामान्यको ज्ञापक हो भने व्यावृत्त बुद्धि विशेषको ज्ञापक हो। यी सूत्रमा यी दुवैलाई 'बुद्ध्यपेक्षम्' भनिएको छ। समानताको ज्ञानबाट त्यसलाई सामान्य भनियो भने त्यो नै भेदक बुद्धिको प्रयोजक भयो भने विशेष भनियो।

माथि चर्चित व्यावृत्त बुद्धिको कारण मानिएको विशेष नै वैशेषिक दर्शनमा पाँचौं पदार्थका रूपमा परिगणित विशेष हो त? भन्ने प्रश्न आउन सक्छ। त्यसो होइन फरक के हो भने यहाँ माथि चर्चित विशेष त सामान्य नै हो। अर्थात् सामान्यका दुइटा कार्य रहेछन्- एउटा समानताको मात्र बुद्धि उत्पन्न गराइदिने, अर्को भेद र समानताको बुद्धि उत्पन्न गराइदिने। जब समानताको मात्र बुद्धि उत्पन्न गराउँछ, त्यो सामान्यमात्र हो। यदि त्यसैले भेदको पनि बुद्धि उत्पन्न गराउँछ भने त्यो विशेष पनि मानिने भयो। तर यो विशेषचाहिं सामान्य भइकन विशेष हो न कि विशेषमात्र। पाँचौं पदार्थ विशेष त भेदकमात्र हो, विशेषमात्र हो।

न्यायमा सामान्यलाई जाति पदले चिनाइएको छ र समान बुद्धिको प्रयोजक नै जाति हो भनिएको छ- **समानप्रसवात्मिका जातिः (न्या.सू., २।२।७०)**। अनेक तर समान वस्तुमा समान बुद्धि उत्पन्न गराउने चिज नै जाति हो। सूत्रकारले यसलाई जातिमात्र भनेर चिनाए तापनि भाष्यकार र वार्त्तिककारले वैशेषिकसूत्रकार कणादले झैं सामान्य र विशेष दुवै पदको प्रयोग गरेका छन्॥

सबै सामान्य सामान्य र विशेष बन्ने हुन् कि कुनै पदार्थ सामान्यमात्र पनि हुन्छ? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्छन्-

भावोऽनुवृत्तेरेव हेतुत्वात् सामान्यमेव ॥४॥[1]

भावः = सत्ता। **अनुवृत्तेरेव** = समान बुद्धिको मात्र। **हेतुत्वात्** = हेतु भएकाले। **सामान्यमेव** = सामान्यमात्र हुन्छ।

भाव अर्थात् सत्ता पर जाति हो। यो अनुवृत्तिको मात्रै हेतु हुने भएकाले सामान्यमात्र हो। अर्थात् द्रव्य, गुण र कर्ममा **इदं सत्, अयं सन्, इदं सत्** यस्तो समान बुद्धि हुने भएकाले सत्ता सामान्यमात्र हो॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा सूत्रको स्वरूप '**भावः**' मात्र छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सामान्य भइकन विशेष पनि बन्ने कुन कुन पदार्थ हुन् त? भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ–

द्रव्यत्वं गुणत्वं कर्मत्वञ्च[1] सामान्यानि विशेषाश्च ॥५॥

द्रव्यत्वम् = द्रव्यत्व। **गुणत्वम्** = गुणत्व। **कर्मत्वम्** = कर्मत्व। **च** = पनि। **सामान्यानि** = सामान्य (र)। **विशेषाश्च** = विशेष पनि (बन्छन्)।

पृथिवी, जल आदिमा यो द्रव्य हो भन्ने एकताको बोध भयो भने त्यो सामान्य भयो अर्थात् त्यस बोधको कारण सामान्य भयो। यहाँ त्यसरी पृथिवी आदिमा एकताको बोध गराउने चिज द्रव्यत्व हो। तिनै चिजमा 'यो गुण होइन, यो कर्म होइन' भन्ने व्यावृत्तिको बुद्धि भयो भने त्यो बुद्धि विशेषको बोधक हो। जस्तो कि एउटा घैंटो वा धेरै घैंटालाई देखेर यी गुण र कर्म होइनन् अपितु द्रव्य हुन् भन्ने भेदक बुद्धि हुन्छ। त्यसरी गुण र कर्म होइनन् भन्नुको अर्थ यहाँ द्रव्यत्व छ अतः गुण र कर्म होइनन् भनेको हो अर्थात् द्रव्यत्वले गर्दा भेदको बुद्धि जन्मेको हो र त्यस वेलामा द्रव्यत्व विशेष बनेको हो। अर्थात् एउटै द्रव्यत्वले समानताको बुद्धि जन्मायो भने त्यो सामान्य र त्यसैले व्यावृत्तिको बुद्धि जन्मायो भने त्यो विशेष हुने भयो। गुणत्व र कर्मत्वको पनि यस्तो कृत्य देखिन्छ। यसरी गुणत्व, कर्मत्व आदि सामान्य र विशेष दुवै हुन्। एउटा कुनै वस्तुलाई कसैले चिनाएर वा कुनै तरिकाले जानेपछि त्यस्तै अर्को वस्तुलाई पनि यो त्यही त हो नि अर्थात् त्यस्तै त हो नि भन्ने ज्ञान कसैले नभने पनि हामीलाई हुने नै गरेको छ। त्यसको प्रयोजक नै सामान्य हो। कहिलेकाहिँ त्यसले भेदको ज्ञान पनि गराइदिने हुनाले त्यसलाई सामान्यतः व्यवहारमा विशेष भनिएको हो वस्तुतः सामान्य नै हो। उपस्कारमा शङ्कर मिश्रले सूत्रमा भएको चकारले द्रव्यमा रहेका पृथिवीत्व आदि, गुणमा रहेका रूपत्व आदि र कर्ममा रहेका उत्क्षेपणत्व आदिलाई पनि लिनुपर्ने विचार व्यक्त गरेका छन्– **चकारः पृथिवीत्वादीनि– द्रव्यगतजातीः, रूपत्वादीनि- गुणगतजातीः, उत्क्षेपणत्वादीनि– कर्मगतजातीः समुच्चिनोति– (वै.सू., १।२।५)।**

प्रकारका आधारमा सामान्यलाई मूलतः पर र अपर गरी दुई प्रकारले विभाजन गरिन्छ। धेरै ठाउँमा रहने पर सामान्य हो भने थोरै ठाउँमा रहने अपर सामान्य हो। जस्तै द्रव्य, गुण र कर्म तीनै ठाउँमा रहने सत्ता नामको सामान्य पर भयो भने द्रव्यमा मात्र रहने द्रव्यत्व, गुणमा मात्र रहने गुणत्व, घटमा मात्र रहने घटत्व आदि अपर सामान्य हुन्। वस्तुतः सत्ताका आधारमा हेर्ने हो भने अन्य सबै जाति सत्ताभन्दा कम ठाउँमा रहने भएकाले अपर सामान्य भए तापनि वास्तविक अर्थ भनौं निरपेक्ष अपर सामान्य भनेको घटत्व, पटत्व आदिमात्र हुन्। किनभने तीभन्दा कममा बस्ने अर्को सामान्य हुँदैन। यदि सबैभन्दा कममा बस्ने अर्को सामान्य भयो भने त्यो नै अपर हो। द्रव्यत्व,

---

१. मिथिलावृत्तिमा **च** पद छैन।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गुणत्व, पृथिवीत्व आदि त सापेक्ष हुन्छन्। जस्तो कि द्रव्यत्व, गुणत्व र कर्मत्वहरू सत्ताका अपेक्षामा कम ठाउँमा बस्छन्। सत्ता तीनओटैमा बस्छ भने द्रव्यत्व द्रव्यमा मात्रै र गुणत्व गुणमा मात्रै बस्दछ। द्रव्यत्व र पृथिवीत्वमध्ये पृथिवीत्व पृथिवीमा मात्रै रहन्छ भने द्रव्यत्व त पृथिवी, जल आदि नौ द्रव्यमा रहन्छ। त्यसरी हेर्दा पृथिवीत्वका अपेक्षामा द्रव्यत्व पर सामान्य हो भने पृथिवीत्व अपर सामान्य हो। यसै गरी घटत्व घटमा मात्र बस्छ भने पृथिवीत्व यावत् पृथिवीमा रहन्छ। अतः घटत्वका अपेक्षामा पृथिवीत्व पर सामान्य हो र घटत्व अपर सामान्य हो। घटत्व भने कसैका अपेक्षामा पनि पर हुँदैन। यसरी हेर्दा द्रव्यत्व, गुणत्व, कर्मत्व, पृथिवीत्वजस्ता कतिपय सामान्य अपेक्षाकृत देखिन्छन् : कसैका अपेक्षामा पर र कसैका अपेक्षामा अपर, अर्थात् यी परापर भए। तर सत्ता भने कसैका अपेक्षामा पनि अपर हुँदैन र घटत्व, पटत्व, गृहत्व आदि पनि कसैका अपेक्षामा पनि पर हुँदैनन् अतः नितान्त अपर सामान्य हुन्। यसरी सामान्यलाई पर, अपर र परापर गरी तीन प्रकारले विभाजन गर्न सकिन्छ॥

सामान्य भइकन विशेष बन्ने पदार्थका बारेमा जानकारी भयो। तर वैशेषिक दर्शनाभिमत भेदकमात्र बन्ने विशेष पदार्थ कुन हो त? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्-

अन्यत्रान्त्येभ्यो विशेषेभ्यः ॥६॥

अन्यत्र = अन्य पदार्थमा (रहन्छ, अथवा प्रयोग गरिन्छ)। **अन्त्येभ्यो विशेषेभ्यः** = अन्तमा रहने विशेषदेखि।

माथि भनिएको सामान्य भइकन पनि विशेष बन्ने पदार्थ अन्तमा रहने भेदक विशेषभन्दा अन्यत्र नै रहन्छ र व्यवहार गरिन्छ।

यहाँ माथि चर्चित व्यावृत्त बुद्धिको कारण मानिएको विशेष नै वैशेषिक दर्शनमा पाँचौं पदार्थका रूपमा परिगणित विशेष हो त? भन्ने प्रश्न आउन सक्छ। त्यसो होइन फरक के हो भने माथि चर्चित विशेष त सामान्य नै हो। जब कुनै पदार्थले भेदको मात्र बुद्धि उत्पन्न गराउँछ भने त्यो विशेषमात्र हो- ... **ते खल्वत्यन्तव्यावृत्तिहेतुत्वाद्विशेषा एव** (प्रशस्तपादाचार्यः, १९९७ : ३६) अर्थात् ती विशेष नामक पदार्थले अत्यन्त व्यावृत्तिमात्र गर्ने भएकाले विशेषमात्र हुन्।

जगत् भेदमय भएको विषय स्पष्ट नै छ। अतः त्यो भेद कसरी सिद्ध हुन्छ त भन्ने विषयमा मुनि कणादले विशेषको परिकल्पना गरे। अर्थात् विशेष नामक पदार्थको अस्तित्व छ भन्ने माने। भेद सिद्ध गर्नका लागि विशेष नामक पदार्थको आवश्यकता पऱ्यो। कुनै एउटा घट त्यस्तै अर्को घटदेखि कसरी भिन्न हो? भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ- अवयवका भेदले गर्दा। अर्थात् कुनै 'क' घट जुन अवयवबाट बन्यो 'ख' घट त्यही अवयवबाट बनेको होइन। यदि दुवै घट एउटै हुन्थे, फरक हुँदैनथे भने उही अवयवबाट बन्नुपर्थ्यो तर त्यसो हुँदैन। अतः घट भिन्न भिन्न हुन्। अवयवका

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भेदले नभएर **भिन्नभिन्नमूर्त्तानां समानदेशताविरोधः** भन्ने नियमले स्थानभेदले गर्दा घट भिन्न भिन्न हुन् भन्न सकिँदैन त? भन्ने प्रश्न पनि आउँछ। तर त्यसो भन्न सकिँदैन किनकि तिनीहरूको स्थानभेद कसरी हो त? भन्दा अवयवभेदले गर्दा हो भनेर अवयवका भेदमा नै जानुपर्ने हुन्छ। अन्तमा एउटै कुरामा जानुपर्दा घुमेर जाँदा गौरव हुने भएकाले पहिले नै अवयव भेदले गर्दा घट भिन्न भिन्न हुन् भन्नु नै लाघव हुन्छ। पुनः ती अवयवहरू एउटै हुन् कि भिन्न भिन्न हुन्? भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ– तिनीहरूका पनि अवयव भिन्न भिन्न हुने भएकाले भिन्न भिन्न हुन्। यसै क्रमले द्व्यणुकहरूमा पनि परमाणुभेदले भेद सिद्ध गर्न सकियो। त्यसपछि परमाणुमा पुगेपछि भने परमाणु निरवयव हुने भएकाले अवयवभेदले भिन्न भिन्न भन्न सकिएन, अतः परमाणुहरू र अन्य निरवयव आकाश, काल आदि नित्य वस्तुमा भेद सिद्ध गर्नका लागि प्रत्येकमा विशेष नामको व्यावर्तक पदार्थको कल्पना गरियो। परमाणुहरू अनन्त र नित्य भएकाले विशेष नामक पदार्थ पनि अनन्त र नित्य मानिन्छन्॥

भावोऽनुवृत्तेरेव हेतुत्वात् सामान्यमेव (१।२।४) भन्ने सूत्रमा सत्ता समान बुद्धिको मात्र हेतु भएकाले सामान्यमात्र हो अझ भनौं पर सामान्य हो भन्ने स्पष्ट पारियो। त्यस्तो अनुवृत्त बुद्धिको मात्र हेतु बन्ने सामान्यको चिनारी के हो त? भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ–

सदिति[1] यतो द्रव्यगुणकर्मसु सा सत्ता ॥७॥

सदिति = सत् यस्तो (व्यवहार)। **यतः** = जहाँबाट अर्थात् जसका कारणले। **द्रव्यगुणकर्मसु** = द्रव्य, गुण र कर्ममा (हुन्छ)। **सा** = त्यो। **सत्ता** = सत्ता (हो)।

जुन पदार्थ अझ भनौं जातिका कारणले द्रव्य, गुण र कर्ममा **द्रव्यं सत्, गुणः सन्, कर्म सत्** भन्ने बुद्धि र व्यवहार हुन्छ, त्यो सत्ता हो। हामीलाई त्यस्तो खालको व्यवहार हुने कुरा त स्पष्ट नै छ। त्यस्तो ज्ञान र व्यवहार कुनै कारणविना त पक्का पनि हुँदैन। जुन कारणले त्यस्तो व्यवहार हुन्छ, त्यो नै सत्ता हो। यसले अनुवृत्तिको मात्र व्यवहार गराउने र व्यावृत्तिको व्यवहार नगराउने भएकाले त्यो सामान्यमात्र हो। यसले कतै पनि व्यावृत्तिको बुद्धि गराउँदैन॥

ठिकै छ 'द्रव्यं सत्, गुणः सन्, कर्म सत्' यस्तो व्यवहारको कारणका रूपमा सत्ताको अस्तित्व स्वीकार गरियोस् तर त्यसलाई द्रव्य, गुण वा कर्ममध्ये कुनै एउटामा नै अन्तर्भूत गरे भइहाल्यो नि। किनकि जुन वस्तु भिन्न हुन्छ, त्यो नै पृथक् रूपमा अनुभूत हुन्छ। सत्ता अर्थात् सामान्य त पृथक् अनुभूत हुँदैन। जस्तो कि घटदेदि पट भिन्न भएकाले पृथक् रूपमा अनुभूत हुन्छ। अतः सत्तालाई किन अलग्गै मान्नुपर्‍यो र? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्–

---

१. मथिलावृत्तिमा **सन्** पाठ छ भने बिचमा भएको **इति** पाठ छैन।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

द्रव्यगुणकर्मभ्योऽर्थान्तरं सत्ता ॥८॥

द्रव्यगुणकर्मभ्यः = द्रव्य, गुण, र कर्मदेखि। **अर्थान्तरम्** = अतिरिक्त (हो)। **सत्ता** = सत्ता।

सत्ता द्रव्यादिमा अन्तर्भूत नभएर त्यसमा समवाय सम्बन्धले रहने भएकाले उक्त द्रव्यादिदेखि भिन्न हो। सत्ता तीनओटैमा अनुगत हुन्छ। ती तीनओटामध्ये तीनओटैमा रहने पदार्थ कुनै पनि छैन तर सत्ता तीनओटैमा रहने भएकाले तिनीहरूभन्दा भिन्न हो। सूत्रगत 'अर्थ' पदले द्रव्य, गुण र कर्मलाई लिइन्छ। अन्तर भनेको भिन्न हो॥

सूत्रकारले हेतुको उपस्थापन गर्दै द्रव्यादिदेखि सत्ता जाति भिन्न हो भन्ने कुरालाई अझ दृढ बनाउँछन्–

गुणकर्मसु च भावान्न कर्म न गुणः[1] ॥९॥

गुणकर्मसु = (सत्ता) गुण र कर्ममा। **च** = पनि। **भावात्** = रहेकाले। **न कर्म** = कर्म पनि होइन (र)। **न गुणः** = गुण पनि होइन।

गुण कर्ममा रहँदैन, कर्म गुणमा रहँदैन तर सत्ता त गुण र कर्म दुवैमा रहन्छ, अतः सत्ता गुण र कर्मदेखि भिन्न हो। यदि दुईमध्ये एउटामा अन्तर्भूत हुन्थ्यो भने दुवैमा नरहनुपर्ने। सूत्रमा द्रव्य पद अनुच्चरित भए पनि कर्म र गुणको व्यतिक्रम पाठले द्रव्यलाई पनि ग्रहण गर्नुपर्ने विचार व्यक्त गर्दछन् यस सूत्रको व्याख्याका क्रममा उपस्कारमा शङ्कर मिश्रले– **न गुणो न कर्मेति वक्तव्ये व्यत्ययेनाभिधानं न द्रव्यमित्यपि सूचयति**। अतः सत्ता द्रव्य, गुण र कर्मदेखि भिन्न हो भन्ने निष्कर्ष आयो॥

सत्ता द्रव्यादिदेखि भिन्न हो भन्ने विषय दरोसँग प्रमाणित गर्न अर्को हेतुको उपस्थापन गर्दै सूत्रकार अगाडि भन्दछन्–

सामान्यविशेषाभावेन च ॥१०॥

सामान्यविशेषाभावेन = (सत्तामा) सामान्यविशेषको अभावले। **च** = पनि (सत्ता द्रव्यादिदेखि भिन्न हो)।

यहाँ सामान्यविशेष भनेको सामान्य भइकन विशेष बन्ने द्रव्यत्वादि सामान्यका लागि हो। द्रव्यमा द्रव्यत्व सामान्यविशेष रहन्छ, तर सत्तामा द्रव्यत्व सामान्यविशेष रहँदैन। त्यस्तै गुणमा गुणत्व सामान्यविशेष रहन्छ, सत्तामा गुणत्व सामान्यविशेष रहँदैन। त्यस्तै कर्ममा कर्मत्व सामान्यविशेष रहन्छ, तर सत्तामा कर्मत्व सामान्यविशेष रहँदैन। अतः द्रव्य, गुण र कर्ममा क्रमशः द्रव्यत्व, गुणत्व र कर्मत्व सामान्यविशेष रहने तर सत्तामा नरहने भएकाले सत्ता द्रव्यादिदेखि भिन्न हो॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा **गुणश्च** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सत्तालाई द्रव्यादिदेखि भिन्न हो भन्ने सिद्ध गरेपछि अब द्रव्यत्व द्रव्यादिदेखि भिन्न सिद्ध गर्न सूत्रकार भन्दछन्-

अनेकद्रव्यवत्त्वेन द्रव्यत्वमुक्तम् ॥११॥

अनेकद्रव्यवत्त्वेन = अनेक द्रव्य समवायिकारणवाला भएकाले। **द्रव्यत्वम्** = द्रव्यत्व जाति। **उक्तम्** = (द्रव्यादिदेखि भिन्न) भनियो अर्थात् मानियो।

यसै सूत्रको व्याख्याका क्रममा उपस्कारमा शङ्कर मिश्र भन्दछन्- **अनेकं द्रव्यं समवायितया यस्यास्ति तदनेकद्रव्यवत्।**

द्रव्यत्व समवाय सम्बन्धले द्रव्यमात्रमा रहन्छ **द्रव्यत्वमस्ति अस्मिन्** यस्तो विग्रह गर्दा द्रव्य द्रव्यत्ववत् हुन्छ न कि द्रव्यत्व द्रव्यवत्, जुन स्वाभाविक पनि हो। तर द्रव्य र द्रव्यत्वको समवाय सम्बन्ध भएकाले 'समवायो वर्तते यस्य सः' यस्तो विग्रह गर्दा द्रव्य र द्रव्यत्व दुवै समवायी हुन्छन् र द्रव्यत्वलाई पनि समवायितया द्रव्यवत् भन्न सकिन्छ। यसै अर्थमा नै द्रव्यत्वलाई द्रव्यवत् भनिएको हो। शङ्कर मिश्रको वाक्यले यही आशय व्यक्त गरेको छ।

यसलाई अझ स्पष्ट पारौँ- जसरी द्रव्य, गुण र कर्ममा 'द्रव्यं सत्, गुणः सन्, कर्म सत्' यस्तो व्यवहारको कारण सत्ता हो, त्यसरी नै अनेक द्रव्यमा 'द्रव्यम्, द्रव्यम्, द्रव्यम्' यस्तो व्यवहारको कारण द्रव्यत्व हो। अनेक द्रव्य समवायितया जहाँ छ, त्यो अनेकद्रव्यवत् हो। द्रव्यत्व पनि अनेकद्रव्यवत् हो। 'अनेकद्रव्यवान् भएकाले द्रव्यत्व भनियो' भन्ने सूत्रको पदगत अर्थ भए तापनि वास्तविक अर्थ निम्नानुसार गर्नुपर्छ- द्रव्यत्व अनेकद्रव्यवत् हुन्छ, तर द्रव्यहरू अनेकद्रव्यवत् हुँदैनन्। यदि द्रव्यत्व पनि द्रव्य नै हुन्थ्यो भने द्रव्य जसरी अनेकद्रव्यवत् हुँदैन, त्यसरी नै द्रव्यत्व पनि अनेकद्रव्यवत् नहुनुपर्ने तर तद्विपरीत हुन्छ। अतः द्रव्यत्व द्रव्य होइन। त्यसदेखि भिन्न हो। केही कार्य द्रव्यहरू केही कारण द्रव्यमा समवाय सम्बन्धले रहे पनि सबै द्रव्यहरू सबै द्रव्यमा समवाय सम्बन्धले रहन सक्दैनन्। अनेकद्रव्यवत् पदमा रहेको अनेकको तात्पर्य यही हो॥

द्रव्यदेखि द्रव्यत्व भिन्न हो भन्ने सिद्ध गर्नका लागि अर्को हेतु दिन्छन्-

सामान्यविशेषाभावेन च ॥१२॥

सामान्यविशेषाभावेन = (द्रव्यत्वमा) सामान्यविशेषको अभावले। **च** = पनि (द्रव्यत्व द्रव्यादिदेखि भिन्न हो)।

यहाँ सामान्यविशेष भनेको द्रव्यत्व, पृथिवीत्व, जलत्व आदिलाई हो। अर्थात् सामान्य भइकन विशेष बन्ने सामान्यका लागि यहाँ सामान्यविशेष भनिएको हो। द्रव्यमा द्रव्यत्व, पृथिवीत्व आदि सामान्यविशेष रहन्छन् तर द्रव्यत्वमा द्रव्यत्व,

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पृथिवीत्व आदि सामान्यविशेष रहँदैनन्। यदि द्रव्यत्व द्रव्य नै हुन्थ्यो भने त्यसमा पनि द्रव्यत्व, पृथिवीत्व, जलत्व आदि सामान्यविशेष हुन्थे परन्तु द्रव्यत्वमा द्रव्यत्व, पृथिवीत्व आदि सामान्यविशेष नरहने भएकाले द्रव्यत्व द्रव्यदेखि भिन्न हो। अर्थात् द्रव्यत्व द्रव्य होइन।

कतिपय व्याख्याताहरूले द्रव्यत्व द्रव्यका साथै गुण र कर्म पनि होइन त्यसदेखि भिन्न हो भन्ने आशय व्यक्त गर्ने सूत्रार्थ गरेको पनि पाइन्छ। त्यसको शैली तल दिइएका 'सामान्यविशेषाभावेन च' सूत्रका अर्थमा दिइएको जस्तै नै हो॥

माथिकै पद्धतिको प्रयोग गरेर गुणत्व सामान्य द्रव्यादिदेखि भिन्न हो भन्ने बताइन्छ–

तथा गुणेषु भावाद् गुणत्वमुक्तम् ॥१३॥

त्यस्तै **गुणेषु भावात्** = गुणहरूमा रहेकाले, **गुणत्वमुक्तम्** = गुणत्व भनियो।

रूप, रस, गन्ध आदि चौबिस गुणहरूमा गुणत्व समवाय सम्बन्धले रहन्छ तर द्रव्य, गुण र कर्ममध्ये कुनै पनि समवाय सम्बन्धले गुण र गुणत्व दुवैमा रहँदैनन् अतः गुणत्व द्रव्य, गुण र कर्मदेखि भिन्न भनियो अर्थात् मानियो॥

द्रव्यादिदेखि गुणत्व जाति भिन्न हो भन्ने सिद्ध गर्न अर्को हेतु दिइन्छ–

सामान्यविशेषाभावेन च ॥१४॥

सामान्यविशेषाभावेन = (गुणत्वमा) सामान्यविशेषको अभावले। **च** = पनि (गुणत्व द्रव्यादिदेखि भिन्न हो)।

द्रव्यत्व, गुणत्व, कर्मत्व, पृथिवीत्व, जलत्व, रूपत्व, रसत्व आदि सामान्यविशेषको अभावले पनि गुणत्व द्रव्यादिदेखि भिन्न हो। यहाँ सामान्यविशेष भनेको द्रव्यत्व, पृथिवीत्व, जलत्व, गुणत्व, कर्मत्व, रूपत्व आदिलाई हो। अर्थात् सामान्य भइकन विशेष बन्ने सामान्यका लागि यहाँ सामान्यविशेष भनिएको हो। द्रव्यमा द्रव्यत्व, पृथिवीत्व आदि र गुणमा गुणत्व, रूपत्व आदि सामान्यविशेष रहन्छन् तर गुणत्वमा द्रव्यत्व, पृथिवीत्व आदि र गुणत्व, रूपत्व, कर्मत्व आदि सामान्यविशेष रहँदैनन्। यदि गुणत्व पनि द्रव्य, गुण, कर्ममध्ये एउटा अथवा गुण नै हुन्थ्यो भने त्यसमा पनि द्रव्यत्व, पृथिवीत्व, जलत्व, गुणत्व, कर्मत्व आदि सामान्यविशेषमध्ये केही न केही हुन्थे परन्तु गुणत्वमा द्रव्यत्व, पृथिवीत्व, गुणत्व, रूपत्व आदि सामान्यविशेष नरहने भएकाले गुणत्व द्रव्यादिदेखि भिन्न हो। अर्थात् गुणत्व द्रव्य, गुण र कर्म होइन॥

तथा गुणेषु भावाद् गुणत्वमुक्तम् भन्ने सूत्रमा अवलम्बित पद्धतिको प्रयोग गरेर कर्मत्व सामान्य द्रव्यादिदेखि भिन्न हो भन्ने बताइन्छ–

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कर्मसु[1] भावात् कर्मत्वमुक्तम् ॥१५॥

कर्मसु भावात् = कर्महरूमा रहेकाले। **कर्मत्वमुक्तम्** = कर्मत्व भनियो।

उत्क्षेपण, अवक्षेपण, आकुञ्चन, प्रसारण र गमन पाँचै कर्ममा कर्मत्व समवाय सम्बन्धले रहन्छ तर द्रव्य, गुण र कर्ममध्ये कुनै पनि समवाय सम्बन्धले कर्म र कर्मत्व दुवैमा रहँदैनन् अतः कर्मत्व द्रव्य, गुण र कर्मदेखि भिन्न भनियो अर्थात् मानियो॥

द्रव्यादिदेखि कर्मत्व जाति भिन्न हो भन्ने सिद्ध गर्न अर्को हेतु दिइन्छ–

सामान्यविशेषाभावेन च ॥१६॥

सामान्यविशेषाभावेन = (कर्मत्वमा) सामान्यविशेषको अभावले। **च** = पनि (कर्मत्व द्रव्यादिदेखि भिन्न हो)।

द्रव्यत्व, गुणत्व, कर्मत्व, पृथिवीत्व, जलत्व, रूपत्व, रसत्व, आदि सामान्यविशेषको अभावले कर्मत्व द्रव्यादिदेखि भिन्न हो।

यहाँ सामान्यविशेष भनेको द्रव्यत्व, पृथिवीत्व, जलत्व, गुणत्व, कर्मत्व, रूपत्व आदिलाई हो। अर्थात् सामान्य भइकन विशेष बन्ने सामान्यका लागि यहाँ सामान्यविशेष भनिएको हो। द्रव्यमा द्रव्यत्व, पृथिवीत्व आदि र गुणमा गुणत्व, रूपत्व आदि अनि कर्ममा कर्मत्व सामान्यविशेष रहन्छन् तर कर्मत्वमा द्रव्यत्व, पृथिवीत्व, गुणत्व, रूपत्व, कर्मत्व आदि सामान्यविशेष रहँदैनन्। यदि कर्मत्व पनि द्रव्य, गुण, कर्ममध्ये एउटा अथवा कर्म नै हुन्थ्यो भने त्यसमा पनि द्रव्यत्व, पृथिवीत्व, जलत्व, गुणत्व, कर्मत्व आदि सामान्यविशेषमध्ये केही न केही हुन्थे परन्तु कर्मत्वमा द्रव्यत्व, पृथिवीत्व, गुणत्व, रूपत्व, कर्मत्वहरू सामान्यविशेष नरहने भएकाले कर्मत्व द्रव्यादिदेखि भिन्न हो। अर्थात् कर्मत्व द्रव्य, गुण र कर्म होइन।

माथिका सूत्रद्वारा सत्ता, द्रव्यत्व, गुणत्व र कर्मत्वलाई द्रव्य, गुण र कर्मदेखि भिन्न प्रतिपादन गर्न एउटै प्रकारको विवेचन गरियो॥

द्रव्य, गुण र कर्ममा रहने सत्तालाई द्रव्यत्वादि विशेषणका भेदले अलग अलग मानेर अनेक किन नमान्ने? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्छन्–

सदिति[2] लिङ्गाविशेषाद् विशेषलिङ्गाभावाच्चैको भावः ॥१७॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा **कर्मणि** पाठ छ। चन्द्रानन्दीमा पनि त्यस्तै भएको सूचना पाइन्छ।

२. मिथिलावृत्तिमा **सदिति** पद छैन।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सदिति = सत् हो भन्ने व्यवहारको। **लिङ्गाविशेषाद्** = लिङ्ग अर्थात् कारणमा कुनै विशेष नहुनाले। **विशेषलिङ्गाभावाच्च** = भेदक प्रमाणको अभावले पनि। **एको भावः** = सत्ता एउटै हुन्छ।

द्रव्य, गुण र कर्ममा 'द्रव्यं सत्, गुणः सन्, कर्म सत्' यस्तो व्यवहार समान रूपमा हुने र सत्ता अनेक हुन्छन् भन्ने कुनै भेदको लिङ्ग वा ज्ञापक नभएकाले भाव अर्थात् सत्ता एउटै हुन्छ। यस सूत्रले सत्तामा अनेकता हुँदैन प्रत्युत सत्ता एउटै नै हुन्छ भन्ने प्रतिपादन गऱ्यो॥

॥ इति वैशेषिकसूत्राणां प्रथमाध्याये द्वितीयमाह्निकम्॥

॥ समाप्तश्च प्रथमोऽध्यायः॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

द्वितीयाध्यायस्य

प्रथममाह्निकम्

प्रथम अध्यायमा धर्मव्याख्यानको प्रतिज्ञापूर्वक धर्मको चिनारी, द्रव्य, गुण र कर्मको भेदका साथै लक्षण अनि तिनीहरूको साधर्म्य, कार्य र कारणको स्थिति, सामान्यादिको चिनारी, द्रव्यादिदेखि सत्तादिको भेद आदि विवरण दिइयो।

अब द्वितीय अध्यायमा पहिलो आह्निकमा पृथिवी, जल, तेज र वायुको विवरण, द्रवत्वविषयक विवरण, अनुमानको चिनारी, वायवीय परमाणुको सिद्धिपूर्वक त्यसको नित्यत्वको सिद्धि, वायुमा नानात्वसिद्धि, वायुविषयक शंका र समाधान, ईश्वरसिद्धिप्रकार, आकाशविषयक विवरण दिइन्छ भने दोस्रो आह्निकमा पृथिवी, जल, तेजका गन्ध आदि गुणको परीक्षा, कालसिद्धिप्रकार, दिशाको विवरण, शब्दको परीक्षा, संशयको विवरण र शब्दको परीक्षा गरिन्छ।

यस आह्निकमा द्रव्यमध्ये सर्वप्रथम पृथिवीको विश्लेषण सुरु गरिन्छ–

रूपरसगन्धस्पर्शवती पृथिवी ॥१॥

रूपरसगन्धस्पर्शवती = रूप, रस, गन्ध र स्पर्श गुण भएको (द्रव्य)। **पृथिवी** = पृथिवी (हो)।

सूत्रमा भएको पहिलो पद समस्त पद हो र मतुप्प्रत्ययान्त स्त्रीलिङ्गी पद हो। यो मतुप् प्रत्यय अधिकरण अर्थमा हो। जसको अर्थ हुन्छ– पृथिवी रूपादि गुणको अधिकरण हो। यसरी हेर्दा पृथिवी आश्रय र रूपादि गुण आश्रित भए। यहाँको आश्रयाश्रयिभावको सम्बन्ध समवाय हो। समवाय सम्बन्धले जहाँ रूपादि चार गुण रहन्छन्, त्यो पृथिवी हो।

निलो, पहेँलो, रातो, सेतो, हरियो, खैरो र चित्र (रङ्गिबिरङ्गी) गरी रूप सात प्रकारको हुन्छ। ती सातै प्रकारका रूप पृथिवीमा पाइन्छन्। हुन त जल र तेजमा पनि रूप पाइन्छ तर ती दुवैमा शुक्ल रूपमात्र पाइन्छ। जल र पृथिवीमा अभास्वर शुक्ल र तेजमा भास्वर शुक्ल रूप पाइन्छ। प्रस्तुत सूत्रको व्याख्याका क्रममा मिथिलावृत्तिमा अभास्वर शुक्ल पनि स्वच्छ र अस्वच्छ गरी दुई प्रकारको हुने उल्लेख गरिएको छ– **रूपं द्विविधं भास्वरमभास्वरञ्च। ... द्वितीयं द्विविधम्– स्वच्छमस्वच्छञ्च।** स्वच्छ अभास्वर जलमा हुन्छ भने अस्वच्छ अभास्वर पृथिवीमा रहने विषय पनि मिथिलावृत्तिमा स्पष्ट पारिएको छ– **आद्यमुदकस्य। द्वितीयं पृथिव्याः।** जे होस् निष्कर्षमा **रूपवती पृथिवी** भन्दा अतिव्याप्ति हुने भएर त्यसो भन्न नसकिए पनि **अनेकरूपवती पृथिवी** भन्न सकियो।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मिठो, अमिलो, नुनिलो, पिरो, टर्रो, तितो गरी रस छ प्रकारको हुन्छ। ती छ नै प्रकारका रस पृथिवीमा पाइन्छन्। यद्यपि जलमा पनि रस पाइन्छ। तर जलमा मधुर अर्थात् मिठो रस पाइन्छ। अतः **रसवती पृथिवी** यसो भन्दा जलमा अतिव्याप्ति भए पनि **अनेकरसवती** पृथिवी भन्न सकियो। मिथिलावृत्तिमा सात प्रकारका रस हुने उल्लेख गरिएको छ- **रसः सप्तविधः मुधरोऽम्लो लवणस्तिक्तः कटुः कषायश्चित्रश्चेति**। मधुर रस अव्यक्त र व्यक्त गरी दुई प्रकारको हुने र अव्यक्त मधुर जलमा र व्यक्त मधुर पृथिवीमा हुने विषय पनि स्पष्ट पारिएको छ मिथिलावृत्तिमा- **मधुरो द्विविधः- अव्यक्तो व्यक्तश्चेति। आद्य उदकस्य ... द्वितीयः पृथिव्याः**।

सुरभि र असुरभि गरी गन्ध दुई प्रकारको हुन्छ। गन्ध भने पृथिवीमा मात्र हुन्छ।

चिसो (शीत), तातो (उष्ण) र न चिसो न तातो (अनुष्णाशीत) गरी स्पर्श तीन प्रकारको छ। शीत स्पर्श जलमा रहन्छ भने उष्ण स्पर्श आगामा रहन्छ। अनुष्णाशीत स्पर्श पृथिवी र वायुमा रहन्छ। वायुमा अपाकजानुष्णाशीत स्पर्श रहन्छ भने पृथिवीमा पाकजानुष्णाशीत स्पर्श रहन्छ। जलादिमा अतिव्याप्ति हुने भएकाले **स्पर्शवती पृथिवी** भन्न सकिँदैन। अतः **पाकजानुष्णाशीतस्पर्शवती पृथिवी** भन्न सकियो।

पृथिवीको लक्षण गर्दा यद्यपि सूत्रमा दिइएका चारओटै गुणलाई तद्वती पृथिवी भन्न सकिने कुरा गरियो। तर गन्धबाहेक अन्यलाई लक्षणमा राख्न खोज्दा माथि भनेझैं केही न केही विशेषण लगाएर मात्र लक्षण बनाउनुपर्ने हुन्छ। अतः **गन्धवती पृथिवी** नै पृथिवीको उपयुक्त लक्षण हुन्छ॥

पृथिवीपछि क्रमप्राप्त जलको लक्षण गरिन्छ-

रूपरसस्पर्शवत्य आपो द्रवाः स्निग्धाः ॥२॥

रूपरसस्पर्शवत्यः = रूप, रस र स्पर्श भएको (द्रव्य)। **आपः** = पानी (हो)। (त्यो पानी) **द्रवाः** = द्रवत्वयुक्त (र)। **स्निग्धाः** = स्निग्ध (हुन्छ)।

समवाय सम्बन्धले जहाँ रूप, रस, स्पर्श र द्रवत्व रहन्छन्, त्यो पानी हो।

रूप, रस र स्पर्श गुणका विषयमा माथि नै चर्चा गरियो। पानीमा अभास्वर शुक्ल रूप हुन्छ। अतः **अभास्वरशुक्लरूपवत्य आपः** भन्न सकियो। त्यस्तै जलमा मधुर रस हुने भएकाले **मधुररसवत्यः आपः** भन्न सकियो। त्यसरी नै तीन प्रकारका स्पर्शमध्ये जलमा शीत स्पर्श रहन्छ। अतः **शीतस्पर्शवत्य आपः** भनेर जलको लक्षण गरिन्छ। अर्वाचीन विद्वान्हरूले यही लक्षणद्वारा नै जललाई चिनाएका छन्। पग्लने वस्तु द्रव हो भने त्यसमा रहने गुण द्रवत्व हो। अर्थात् सुरुको बगाइको असमवायिकारण द्रवत्व गुण हो। सांसिद्धिक र नैमित्तिक गरी द्रवत्व दुई प्रकारको हुन्छ। सांसिद्धिक भनेको स्वतः या प्राकृतिक भनेको हो। जस्तो कि जल बाहिरी वस्तुको सहयोगविना नै बग्ने भएकाले त्यसमा रहेको द्रवत्व सांसिद्धिक द्रवत्व हो भने

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पृथिवी र आगामा रहने द्रवत्व नैमित्तिक द्रवत्व हो। अर्थात् यिनीहरूमा पनि बग्नेपना भए पनि अर्को निमित्तको सहयोग नपाएसम्म बग्दैनन्। अतः यिनीहरूमा भएको द्रवत्व नैमित्तिक हो। यसरी **सांसिद्धिकद्रवत्ववत्य आपः** भनेर पानीको लक्षण गर्न सकियो। स्नेह भनेको चूर्णादिमा पिण्ड पार्नका लागि चाहिने गुण हो– **चूर्णादिपिण्डीभावहेतुर्गुणः स्नेहः** (भट्टः, २००३ : ५८)। माथि भनिएका गुणमध्ये जलमा मात्रै रहने गुण हो स्नेह। अतः **स्नेहवत्य आपः** भनेर जलको लक्षण गर्न सकियो॥

अब सूत्रकारले क्रमप्राप्त तेजको चिनारी गराउँदछन्–

तेजो रूपस्पर्शवत् ॥३॥

रूपस्पर्शवत् = रूप र स्पर्श गुण भएको (द्रव्य)। **तेजः** = अग्नि (हो)।

तेज रूप र स्पर्श गुणको अधिकरण हो अर्थात् रूप र स्पर्श गुण भएको द्रव्य तेज हो।

तेजमा भास्वर शुक्ल रूप र उष्ण स्पर्श समवाय सम्बन्धले रहन्छन्। अतः **भास्वरशुक्लरूपवत् तेजः** अथवा **उष्णस्पर्शवत्तेजः** भन्न सकियो। यीमध्ये विद्वान्हरूले अन्तिमलाई नै तेजको निष्कृष्ट लक्षणका रूपमा स्वीकार गरेका छन्॥

अब क्रमप्राप्त वायुको लक्षण गरिन्छ–

स्पर्शवान् वायुः[1] ॥४॥

स्पर्शवान् = स्पर्श गुण भएको (द्रव्य)। **वायुः** = वायु (हो)।

वायुमा **अपाकजानुष्णाशीत स्पर्श** गुण रहन्छ। अपाकजानुष्णाशीत स्पर्शको आश्रय अथवा समवायिकारण वायु हो॥

माथि भनिएका गन्धादि गुणमध्ये कुनै अथवा सबै आकाशमा रहन्छन् कि?–

त आकाशे न विद्यन्ते ॥५॥

ते = ती (रूप, रस, गन्ध र स्पर्श गुणहरू)। **आकाशे** = आकाशमा। **न विद्यन्ते** = रहँदैनन्।

यस सूत्रमा रहेको आकाश पद काल आदि शेष चारओटा द्रव्यको उपलक्षण हो– **नभःप्रभृतिषु द्रव्येष्वित्यर्थः (उपस्कारः, २।१।५)**। यसरी आकाश, काल, दिक्, आत्मा र मनमा ती गुणहरू रहँदैनन् भन्ने बुझ्नुपर्छ॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा **वायुः स्पर्शवान्** पाठ छ। चन्द्रानन्दीमा पनि त्यस्तै भएको सूचना पाइन्छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

माथि **रूपरसस्पर्शवत्य आपो द्रवाः स्निग्धाः** (२।१।२) भन्ने सूत्रको व्याख्याका क्रममा द्रवत्व गुण पनि जलमा समवाय सम्बन्धले रहेको विषय स्पष्ट पारियो। तर घिउ, तेल आदि पृथिवीमा पनि द्रवत्वको उपलब्धि हुने भएकाले त्यो भनाइ ठिक भएन नि भन्ने आशङ्कामा सूत्रकार भन्छन्–

सर्पिर्ज्जतुमधूच्छिष्टनामग्निसंयोगाद्द्रवत्वमद्भिः सामान्यम् ॥६॥

सर्पिर्ज्जतुमधूच्छिष्टनाम् = घिउ, लाहा र मोमको। **अग्निसंयोगाद्** = अग्निसंयोगबाट। **द्रवत्वम्** = (उत्पन्न) द्रवत्वको। **अद्भिः** = पानीसँग (पानीमा हुने द्रवत्वसँग)। **सामान्यम्** = साधर्म्य (हुन्छ)।

घिउ, लाहा र मोमजस्ता पार्थिव द्रव्यमा अग्निको संयोगबाट जुन द्रवत्व उत्पन्न हुन्छ, त्यो निमित्त कारणले हुने भएकाले नैमित्तिक द्रवत्व हो सांसिद्धिक द्रवत्व होइन। तर पानीमा हुने द्रवत्व सांसिद्धिक हो। अतः **रूपरसस्पर्शवत्य आपो द्रवाः स्निग्धाः** (२।१।२) भन्ने सूत्रमा भनिएको कुरो अयुक्त छैन। अर्थात् त्यहाँ भनिएको द्रवत्व सांसिद्धिक द्रवत्व हो भने पृथिवीमा रहेको द्रवत्व नैमित्तिक द्रवत्व हो। यहाँ निमित्त भनेको अग्निलाई हो। जुन द्रव्यको अवयवमा नैमित्तिक द्रवत्व उत्पन्न हुन्छ, त्यस अवयवसँग हुने अग्निको संयोग असमवायिकारण हो भने त्यसको उष्ण स्पर्श निमित्त कारण हो। यसको प्रक्रियाका बारेमा प्रशस्तपादभाष्यमा केही विवेचन गरिएको छ। त्यसको प्रक्रिया यस्तो छ– कारण द्रव्य र कार्य द्रव्य दुवैमा नैमित्तिक द्रवत्व उत्पन्न हुन्छ। कार्य द्रव्यमा भएको द्रवत्व त कारण द्रव्यको द्रवत्वबाट उत्पन्न हुन्छ तर कारण द्रव्यमा नैमित्तिक द्रवत्व के–कसरी उत्पन्न हुन्छ भन्ने मूल विषय हो। प्रथमतः वेगको अपेक्षा गर्ने अग्निको संयोगले अग्निमा राखिएको पार्थिव वा तैजस द्रव्यका अवयवमा कर्म उत्पन्न गर्दछ। त्यसपछि विभागादि क्रमले द्रव्यको नाश हुन्छ। अर्थात् ती अवयवहरू मात्र रहन्छन्। त्यसपछि पुनः ती अवयवसँग अग्निको अर्को संयोग हुन्छ। जसले तिनमा द्रवत्व उत्पन्न गराउँदछ। त्यसरी द्रवत्व उत्पन्न गराउन त्यो संयोगले अग्निमा रहेको उष्ण स्पर्शको अपेक्षा गर्दछ। यसरी कारण द्रव्यमा द्रवत्व उत्पन्न भइसकेपछि पुनः भोगीको अदृष्टको अपेक्षा गर्ने आत्मा र ती अवयव/परमाणुको संयोगबाट तिनमा कर्मको उत्पत्ति हुन्छ र द्व्यणुकादिका क्रमले अवयवी द्रव्यको उत्पत्ति हुन्छ। त्यसपछि तिनमा द्रवत्वको उत्पत्ति हुन्छ॥

पार्थिव चिज घिउ आदिमा द्रवत्व लक्षणको अतिव्याप्ति नहोला तर सुवर्ण आदि धातुमा पनि द्रवत्व भएकाले जलको चिनारीको अतिव्याप्ति हुन्छ भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

त्रपुसीसलोहरजतसुवर्णानाम्[1] अग्निसंयोगाद् द्रवत्वमद्भिः सामान्यम् ॥७॥

त्रपुसीसलोहरजतसुवर्णानाम् = राँग, सिसा, फलाम, चाँदी, सुन आदिको। **अग्निसंयोगाद्** = अग्निसंयोगबाट। **द्रवत्वम्** = (उत्पन्न) द्रवत्व (गुणको)। **अद्भिः** = पानीसँग (पानीमा हुने द्रवत्व गुणसँग)। **सामान्यम्** = साधर्म्य (हुन्छ)।

यस सूत्रको व्याख्याका क्रममा शङ्कर मिश्रले उपस्कारमा यस सूत्रमा भनिएका राँग आदि त उपलक्षणमात्रै हुन्। अतः काँस, तामो, पीतल, पारो आदिको पनि ग्रहण गर्नुपर्छ भन्ने सूचना दिएका छन्- **उपलक्षणञ्चैतत् कांस्यताम्रारकूट-पारदादीनामप्युपसङ्ग्रहः।**

राँग, सिसा, फलाम, चाँदी, सुन, काँस, तामो, पीतल, पारो आदि तैजस द्रव्यमा अग्निको संयोगबाट जुन द्रवत्व उत्पन्न हुन्छ, त्यो निमित्त कारणले हुने भएकाले नैमित्तिक द्रवत्व हो सांसिद्धिक द्रवत्व होइन। तर पानीमा हुने द्रवत्व सांसिद्धिक हो। अतः **रूपरसस्पर्शवत्य आपो द्रवाः स्निग्धाः** (२।१।२) भन्ने सूत्रमा भनिएको विषय अयुक्त छैन। अर्थात् त्यहाँ भनिएको द्रवत्व सांसिद्धिक द्रवत्व हो भने आगो अर्थात् उपर्युक्त राँग, चाँदी, सुन आदिमा रहेको द्रवत्व नैमित्तिक द्रवत्व हो। त्यसको उत्पत्ति प्रक्रिया त माथि नै बताइसकियो॥

माथि वायुको चिनारीमा **स्पर्शवान् वायुः** भनियो। तर वायु द्रव्य सिद्ध नभएकाले उक्त लक्षण ठिक भएन। किनकि रूप नभएकाले वायुको प्रत्यक्ष हुन सक्दैन भन्ने आशङ्कामा अनुमान प्रमाणबाट वायु सिद्ध गर्नका लागि प्रथमतः सूत्रकारले अनुमानको प्रकार बताउँछन्-

विषाणी ककुद्वान् प्रान्तेबालधिः सास्नावान् इति गोत्वे दृष्टं लिङ्गम् ॥८॥

विषाणी = सिंग हुनु। **ककुद्वान्** = जुरो हुनु। **प्रान्तेबालधिः** = (पुछारको) अन्तिममा बाक्लो कपाल (हुनु)। **सास्नावान्** = गलकम्बल हुनु। **इति** = यति। **गोत्वे** = गाई हुनुमा। **लिङ्गम्** = चिह्न। **दृष्टम्** = देखिन्छ।

सिंग हुनु, जुरो हुनु, पुच्छरको किनारामा कपालको गुच्छा हुनु र गलकम्बल हुनु गाई वा गोरुको लिङ्ग हो।

जुन प्राणीमा विशेष खालको सिंग छ (भैंसी, बाखो आदिको पनि सिंग हुनाले तिनीहरूको भन्दा विशेष खालको सिंग हुनु भनेको हो), जुरो छ, पुच्छरको किनारामा कपाल छ, त्यो प्राणी गाई वा गोरु हो। अर्थात् यी कुराहरूले हामीलाई गाई वा गोरुको जानकारी गराउँदछन्।

---

१. मिथिलावृत्तिमा **सुवर्णादीनां च तैजसानाम् अग्नि...**पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यहाँ गाईलाई चिनाउनु सूत्रकारको उद्देश्य होइन। तर उनले अनुमान प्रमाणबाट वायु सिद्ध गर्नका लागि प्रथमतः अनुमानका बारेमा केही बताउन खोजेका हुन्। कुनै लिङ्गबाट कुनै लिङ्गी सिद्ध गर्नु नै अनुमान गर्नु हो। जसरी विशेष खालको सिंग हुनु, जुरो हुनु आदि गाई वा गोरुको लिङ्ग हो। 'विशेष खालको सिंग आदिको दर्शनबाट गाई वा गोरु चिनिएझैं वायुको पनि केही न केही लिङ्ग वा चिनारी हुन्छ। त्यही चिनारीबाट वायुको सिद्धि हुन्छ' भनिएको हो॥

वायुको त्यस्तो चिनारी के हो त? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्–

स्पर्शश्च वायोः[1] ॥९॥

स्पर्शश्च = स्पर्शचाहिँ। **वायोः** = वायुको (लिङ्ग हो)।

यस सूत्रको व्याख्याका क्रममा उपस्कारमा शङ्कर मिश्रले **चकारात् शब्दधृतिकम्पाः समुच्चीयन्ते** अर्थात् 'सूत्रमा रहेको चकारले शब्द, धृति र कम्पको पनि ग्रहण गर्नुपर्छ' भन्ने विचार व्यक्त गरेका छन्। यो शङ्कर मिश्रले नै पहिलो पटक भनेका भने होइनन्। स्वयम् प्रशस्तपादभाष्यकारले पनि वायुको विश्लेषणका क्रममा **स्पर्शशब्दधृतिकम्पलिङ्गः** (इ.स.१९९७ : ११५) भनेका छन्। यसको व्याख्याका क्रममा श्रीधर भट्टले न्यायकन्दलीमा **स्पर्शश्च शब्दश्च धृतिश्च कम्पश्चेति ते लिङ्गानि यस्येति बहुव्रीहिः** गरेर स्पष्ट पारेका छन्।

माथिको सूत्रमा चर्चित सिङ आदिले गोरु वा गाईको जानकारी दिएझैं स्पर्शले वायुको जानकारी दिन्छ अर्थात् स्पर्श वायुको लिङ्ग हो भन्नु यस सूत्रको आशय हो। पृथिवी, जल र तेजका साथ जब हाम्रो कुनै सम्पर्क हुँदैन, त्यस वेलामा पनि एक प्रकारको स्पर्शको अनुभूति हुन्छ। स्पर्श एउटा गुण हो, गुण गुणी अर्थात् द्रव्यविना रहन सक्दैन। अतः जुन त्यो स्पर्श गुणको आश्रय हो, त्यो नै वायु नामको द्रव्य हो।

यहाँ स्पर्श पक्ष हो। त्यो कतैनकतै आश्रित छ अर्थात् त्यसमा क्वचिदाश्रितत्व सिद्ध गरिन्छ र फलतः त्यो आश्रय वायु हो भन्दै परिशेषानुमानबाट वायुको सिद्धि गरिन्छ। यस सूत्रको व्याख्याका क्रममा मिथिलावृत्तिमा यस्तो अनुमानाकार प्रस्तुत गरिएको छ– **प्रतिपन्नस्पर्शः क्वचिदाश्रितः स्पर्शत्वात्, गुणत्वात्, त्वगिन्द्रियग्राह्यत्वात्, बहिरिन्द्रियग्राह्यत्वाद् घटस्पर्शवदिति॥**

आगो र धुवाँ आदिमा लिङ्ग र लिङ्गीको प्रत्यक्ष हुने भएकाले तिनीहरूको व्याप्तिग्रह पनि प्रत्यक्षतः हुन्छ। तर वायु र स्पर्शका बारेमा यस्तो देखिँदैन। अतः अनुभव गरिने स्पर्शको आश्रय पृथिवी आदिलाई किन नमान्ने? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्छन्–

---

१. मिथिलावृत्तिमा **वायोः स्पर्शश्च** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

न च दृष्टनां[1] स्पर्श इत्यदृष्टलिङ्गो वायुः ॥१०॥

स्पर्शः = स्पर्श (गुण)। **दृष्टनाम्** = आँखाले देखिने द्रव्यको। **न च** = लिङ्ग हुन सक्दैन। **इति** = यसो भएकाले। **वायुः** = वायु (द्रव्य)। **अदृष्टलिङ्गः** = अप्रत्यक्ष (अचाक्षुष) लिङ्गवाला (हो)।

दृष्ट द्रव्यको स्पर्श लिङ्ग हुन सक्दैन, किनकि जुन वस्तु देखिइसक्यो, त्यसलाई जान्नका लागि किन कुनै वस्तुलाई लिङ्गका रूपमा मान्नुपर्छ र? अर्थात् पर्दैन। चुरो कुरो के हो भने पृथिवी आदिमा जुन स्पर्श हुन्छ, त्यो रूपादि गुणका साथ नै अनुभूत हुन्छ। वायुमा हुने स्पर्श त रूपादिका साथमा हुँदैन। अतः त्यो स्पर्श नदेखिने वायुको लिङ्ग वा साधक हो।

ध्येय विषय- सूत्रमा 'अदृष्टलिङ्गः' पद छ। यो वायु पदको विशेषण हो। फलतः 'अदृष्टं लिङ्गं यस्य सः' यस्तो विग्रह हुन्छ। अदृष्टको अर्थ आँखाले नदेखिने लिङ्गवाला भन्ने गर्ने हो भने **स्पर्शश्च वायोः** (९) भन्ने सूत्रमा भएको चकारले शब्द, धृति र कम्पको पनि ग्रहण गर्नुपर्छ भन्ने भनाइसँग जुध्ला। किनकि कम्प त आँखाले देखिन्छ। होइन अदृष्टको अर्थ अप्रत्यक्ष हो भन्ने हो भने स्पर्श आदि वायुका लिङ्ग त प्रत्यक्ष नै हुने भएकाले समस्या रही नै रहला। अतः मुख्य कुरो के हो भने सूत्रमा त स्पर्शमात्र पढिएको छ, धृति, कम्प आदि पढिएका छैनन्। सूत्रमा पढिएकालाई नै लिएर यहाँ अदृष्ट भनिएको हो र त्यो स्पर्शलाई मात्र हो। अब रह्यो अदृष्टको अर्थ के त? अचाक्षुष हो भन्ने हो भने सूत्रकारले अचाक्षुषलिङ्गः यस्तो लेख्थे होलान्। अदृष्टको अर्थ अप्रत्यक्ष नै गर्ने हो भने स्पर्श त त्वक्ले अनुभूत हुने विषय हो अर्थात् प्रत्यक्षको विषय हो। अतः त्यसलाई लिङ्ग मान्दा अप्रत्यक्ष लिङ्ग कसरी भन्ने? जसको समाधान यसो हो- दृष्ट र अदृष्ट गरी लिङ्ग दुई प्रकारको हुन्छ। साध्य र लिङ्ग देखिने अर्थात् साध्यसँग सम्बद्धका रूपमा अनुभूत हुने दृष्ट लिङ्ग हो जस्तै धुवाँ। साध्यसँग सम्बन्धीका रूपमा स्पष्ट अनुभूत नहुने अर्थात् सम्बन्धीका रूपमा आँखाले नदेखिने लिङ्ग अदृष्ट लिङ्ग हो। वायु नदेखिने हुनाले वायुमा रहेको स्पर्श अनुभूत भए तापनि वायुरूप साध्यसँग स्पष्टतः सम्बद्धका रूपमा अनुभूत नहुने भएकाले यस्तै प्रकृतिको मानिन्छ। त्यस कारणले नै सूत्रमा स्पर्शलाई अदृष्ट=अप्रत्यक्ष लिङ्ग भनिएको हो। उपस्कारमा भएको शङ्कर मिश्रको प्रस्तुत भनाइबाट पनि यसको सङ्केत मिल्दछ- **यद्यपि दृष्टमेव स्पर्शादिचतुष्कं लिङ्गमिति तथापि वायुना सहागृहीतव्याप्तिकत्वादृष्टलिङ्गत्वमुक्तम्**। यद्यपि शङ्कर मिश्रको वाक्यलाई हेर्दा उनले स्पर्शका अतिरिक्तलाई पनि सूत्रकारले लिङ्गका रूपमा प्रस्तुत गरेको भन्ने भाव व्यक्त गरेका छन् तर **स्पर्शश्च वायोः** (९) भन्ने सूत्रका आधारमा त सूत्रकारले स्पर्शलाई मात्र लिङ्गका रूपमा प्रस्तुत गरेको स्पष्ट हुन्छ। यसको अर्थ अरू लिङ्ग हुन

---

१. मिथिलावृत्तिमा **न चान्येषां स्पर्शः ...** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सक्दैनन् भन्ने भने होइन। दृष्ट र अदृष्टका रूपमा विभक्त लिङ्गलाई क्रमशः विशेषतोदृष्ट र सामान्यतोदृष्ट पनि भन्न सकिन्छ॥

वायु कहिले प्रतीत हुन्छ कहिले हुँदैन, कहिले मन्द चल्छ कहिले तीव्र चल्छ आदि कारणले गर्दा यो पक्का पनि कार्य द्रव्य अर्थात् निर्मित द्रव्य हो भन्ने जान्न त सजिलै भयो। तर यसको पनि पृथिवी, जल आदिको झैं परमाणु हुन्छन् भनेर निश्चयका साथ भन्न सकिएन। वस्तुतः के होला त? परमाणु होलान् कि नहोलान्? भन्ने प्रश्नमा सूत्रकार भन्दछन्–

अद्रव्यवत्त्वेन[1] द्रव्यम् ॥११॥

अद्रव्यवत्त्वेन = द्रव्य समवायिकारणवाला नहुने भएकाले। **द्रव्यम्** = परमाणुरूप वायु द्रव्यको (स्वीकार गरिन्छ)।

जसरी पृथिवी, जल, तेज द्रव्यको मूल तिनीहरूको परमाणुलाई स्वीकार गरिन्छ, त्यसरी नै यहाँ पनि वायुको मूल कारण परमाणुको स्वीकार गरिन्छ। वायुको कार्यात्मक अवयवीलाई पनि टुक्रा टुक्रा पार्दै गइयो भने एक पटक नटुक्रिने अवस्थामा पुगिन्छ : टुक्रा नहुने अवस्थामा पुगिन्छ, त्यो नै परमाणु हो। त्यो पनि द्रव्य भएकाले 'द्रव्यम्' भनिएको हो। त्यसको अर्को टुक्रा अर्थात् द्रव्य नभएकाले अद्रव्यवत् भनिएको हो॥

स्पर्शका आधारमा मानिएको (सिद्ध गरिएको) वायुको पनि मूल कारण पृथिवी आदिको जस्तै परमाणु हो भन्ने सिद्ध गर्न सूत्रकार अर्को हेतुको उपस्थापन गर्छन्–

क्रियावत्त्वाद् गुणवत्त्वाच्च ॥१२॥

(वायुमा) **क्रियावत्त्वाद्** = क्रिया भएको हुनाले। **गुणवत्त्वात्** = गुण भएको हुनाले। **च** = अन्य कारणले पनि (वायुको परमाणु हुन्छ)।

क्रिया भएको हुनाले र गुण भएको हुनाले अनि अन्य कारणले पनि वायुको परमाणु हुन्छ। यहाँ अन्य कारण भनेको समवायिकारण भनेको हो। कुनै पनि कार्य द्रव्य कारणबाट उत्पन्न हुन्छ, कारण खोज्दै जाँदा मूल कारणमा पुग्नुपर्ने हुन्छ। त्यो मूल कारण भनेको परमाणु नै हो॥

वायुको पनि परमाणु हुन्छ भन्ने कुराको निश्चय भएपछि त्यो परमाणु नित्य हुन्छ भन्ने जानकारी दिन सूत्रकार भन्दछन्–

अद्रव्यत्वेन नित्यत्वमुक्तम्[1] ॥१३॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा **अद्रव्यवत्त्वात्** ... पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अद्रव्यत्वेन = समवायिकारणका रूपमा द्रव्य नहुने भएकाले। **नित्यत्वम्** = (वायुको) नित्यत्व। **उक्तम्** = भनियो।

परमाणु अन्तिम द्रव्य भएकाले त्यसको उत्पत्तिको कथा हुँदैन। उत्पत्तिको कथा नभएपछि समवायिकारण हुँदैन। समवायिकारण नभएपछि असमवायिकारण पनि हुने कुरा भएन। कुनै पनि वस्तुको नाशका मूलतः दुइटा कारण देखिन्छन्। एउटा समवायिकारणको नाश र अर्को असमवायिकारणको नाश। तर परमाणुको जब कुनै पनि कारण नै छैन भने नभएका कारणको नाश हुने प्रश्न नै आएन। जब कारणको नाश नै हुने कुरा भएन, तब वस्तुको पनि नाश हुने प्रसङ्ग नआउने भएकाले नित्य हुने भयो। यहाँ त वायुको प्रसङ्ग भएकाले वायुको परमाणुको नाश नहुने कुरा सिद्ध हुन्छ। यसरी नै पृथिवी, जल आदिका परमाणु पनि नित्य हुन्छन् भन्ने विषय जान्नुपर्ने हुन्छ॥

माथिको सूत्रमा वायुको परमाणुको सिद्ध त गरियो तर हामीले हाम्रा व्यवहारमा कार्यरूप वायुको अनुभव गरेका नै छौं। त्यसबाट वायु अनेक हुन्छन् भन्ने कुराको जानकारी भए पनि वायुको नानात्व अर्को तरिकाले पनि सिद्ध हुन्छ–

वायोर्वायुसम्मूर्च्छनं नानात्वलिङ्गम् ॥१४॥

वायोः = हावाको। **वायुसम्मूर्च्छनम्** = वायुसितकै विशेषसंयोग। **नानात्वलिङ्गम्** = अनेक छ भन्नेमा लिङ्ग हो।

सामान्यतः सम्मूर्च्छन भनेको पनि संयोग नै हो तर यो अलिक विशेष संयोग हो। टक्कर अर्थात् एक-आपसमा जोडसँग भएको संयोग नै सम्मूर्च्छन हो। वायुको अनेक वायुसँग हुने सम्मूर्च्छन वायुको अनेकत्वको लिङ्ग हो। कहिलेकाहिँ के देखिन्छ भने समान वेग भएका अथवा केही कमवेशी गति भएका अलग अलग दिशाबाट आएका हावाको जोडतोडका साथ मेलन अर्थात् टक्कर भएको अनुभूति हुन्छ र त्यसबाट साना कागज, तृण आदि माथितिर गएका देख्छौं, जसबाट वायुको ऊर्ध्वगमनको अनुमान गरिन्छ। त्यसबाट वायु अनेक रहेछन् भन्ने जानकारी हुन्छ। भाष्यकार प्रशस्तपादले यही स्पष्ट पारेका छन्–**तस्याप्रत्यक्षस्यापि नानात्व सम्मूर्च्छनेनानुमीयते। सम्मूर्च्छनं पुनः समानजवयोर्वाय्वोर्विरुद्ध-दिक्क्रिययोः सन्निपातः** (इ.स.१९९७ : ११९) अर्थात् वायु अप्रत्यक्ष भए तापनि सम्मूर्च्छनद्वारा त्यसको नानात्वको अनुमान गरिन्छ। समूर्च्छन भनेको समान वेग भएका विरोधी दिशामा उत्पन्न क्रियावाला दुईथरी वायुको एक-आपसको टकराव हो॥

माथि **न च दृष्टानां स्पर्श इत्यदृष्टलिङ्गो वायुः** (१०) भन्ने सूत्रमा स्पर्शलाई वायुको लिङ्ग मानिएको थियो। तर कुनै वस्तुलाई साध्य बनाएर कुनै वस्तुलाई हेतु

---

१. मिथिलावृत्तिमा **अद्रव्यत्वेनानित्यत्वमुक्तम्** पाठ छ। अर्थ पनि फरक नै छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अर्थात् लिङ्ग बनाउन ती दुईको साहचर्य-दर्शनका साथै व्याप्तिग्रह हुनुपर्छ। अनि मात्र लिङ्गबाट लिङ्गीको ज्ञान हुन्छ। तर वायुको र लिङ्गसँग त्यसको सम्बन्धको प्रत्यक्ष नहुने भएकाले त्यसको अनुमान हुन सक्दैन भन्ने भावना व्यक्त गरिन्छ तलको सूत्रबाट-

वायुसन्निकर्षे[1] प्रत्यक्षाभावाद् दृष्टं लिङ्गं न विद्यते ॥१५॥

वायुसन्निकर्षे = वायुको सन्निकर्षमा (वायुको सन्निकर्ष भए पनि)। **प्रत्यक्षाभावाद्** = प्रत्यक्ष नहुनाले। **दृष्टम्** = प्रत्यक्ष। **लिङ्गम्** = साधक हेतु। **न विद्यते** = छैन।

वायुको इन्द्रियसँग सन्निकर्ष भए तापनि प्रत्यक्षका लागि चाहिँने उद्भूत रूप वायुमा नभएको हुनाले वायुको प्रत्यक्ष हुँदैन। वायुको प्रत्यक्ष नहुने भएकाले वायुसँग कुनै लिङ्गको सम्बन्धको प्रत्यक्ष हुन सक्दैन र प्रत्यक्षतः गृहीत व्याप्तियुक्त वायुसाधक लिङ्ग छैन। फलतः वायुको अनुमान हुन सक्दैन॥

न्याय दर्शनमा सूत्रकारले पूर्ववत्, शेषवत् र सामान्तोदृष्टका भेदले अनुमानका तीन भेद देखाएका छन्- **अथ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानं पूर्ववच्छेषवत् सामान्यतोदृष्टञ्च (न्या.सू., १।१।५)**। त्यसमध्ये पूर्ववत् र शेषवत्को भाष्यकारले मतुप् र वतिप्रत्ययका आधारमा दुइटा अर्थ गरेका छन् भने सामान्यतोदृष्टका पनि दुई अर्थमध्ये एउटा अर्थमा लिङ्गको समानताका आधारमा गरिने अनुमान भन्ने अर्थ गरेर इच्छादि गुणका आधारमा आत्माको सिद्धि गरिने अनुमान नै सामान्यतोदृष्ट अनुमान भनेका छन्। जस्तो वास्यादिले आफै काम गर्दैनन् तिनीहरू कर्ताका अधीन हुन्छन् भन्ने ज्ञानबाट कुनै पनि करण कर्ताका अधीनमा हुन्छ भन्ने सामान्यतः जानिसकेपछि चक्षुरादि पनि कुनै न कुनै कर्ताका अधीनमा हुन्छन्। त्यो कर्ता नै आत्मा हो। त्यस्तै इच्छादि गुण हुन्। गुण द्रव्यमा नै बस्छन्। तर ती इच्छादि गुण पृथ्व्यादि अष्ट क्लृप्त द्रव्यमा बस्न नसक्ने भएकाले जहाँ बस्छन्, त्यो आत्मा हो भनेर सामान्यतोदृष्टबाट आत्माको सिद्धि हुन्छ। त्यस्तै यहाँ पनि विशेष स्पर्शको र वायुको सम्बन्धको प्रत्यक्ष नभए तापनि अन्य क्लृप्त द्रव्यमा त्यो स्पर्श नहुने भएकाले जहाँ स्पर्श छ, त्यो नै वायु हो भन्न सकिएला कि भन्ने आशयमा सूत्रकार भन्दछन्-

सामान्यतोदृष्टाच्चाविशेषः ॥१६॥

सामान्यतोदृष्टात् = सामान्यतोदृष्ट अनुमानबाट। **च** = पनि। **अविशेषः** = केही विशेष हुँदैन।

---

१. मिथिलावृत्तिमा **वायुरिति सति सन्निकर्षे ...** पाठ छ। चन्द्रानन्दीमा पनि त्यस्तै भएको सूचना पाइन्छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हामी उठ्दा, हिंड्दा, डुल्दा अनुभव गरिने स्पर्श विशेष गुणको पृथ्वी, जल आदिलाई आश्रयका रूपमा ग्रहण गर्न नसकिने र गुण गुणीमा नै बस्छ भन्ने पक्का भएकाले उक्त सामान्यतोदृष्ट अनुमानका आधारमा त्यस गुणको आश्रयका रूपमा कुनै न कुनै द्रव्य त सिद्ध होला तर त्यो द्रव्य वायु नै भन्ने सिद्ध हुँदैन। अतः अविशेष अर्थात् केही विशेष देखिँदैन– समस्या रही नै रहन्छ॥

त्यसरी सिद्ध भएको अतिरिक्त द्रव्यको नाम वायु हो भन्ने कुराको ज्ञान कसरी गर्ने भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ–

तस्मादागमिकम् ॥१७॥

तस्मात् = त्यस कारणले (सामान्यतोदृष्ट नामक अनुमानबाट स्पर्श विशेषको आश्रय पृथ्व्यादि अष्ट द्रव्यदेखि भिन्न द्रव्य हो भन्ने जानकारी भएपछि)। **आगमिकम्** = (त्यस द्रव्यको संज्ञा वायु हो भन्ने कुरो) आगम अर्थात् वेदबाट सिद्ध हुन्छ।

जस्तै **वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता** अर्थात् 'वायु अत्यन्तै शीघ्र गति भएका देवता हुन्'। **वायव्यं श्वेतं छागमालभेत** अर्थात् 'वायु देवतावाला सेतो वर्ण भएको बाखाको आलभन गरोस्'। यसरी वेदका विभिन्न ठाउँमा वायुको नाम भएकाले उक्त द्रव्यको नाम वायु नै हो भन्ने जानकारी हुन्छ॥

यहाँ एउटा जिज्ञासा के हुन्छ भने आगम अर्थात् वेदको प्रामाण्य सिद्ध भए मात्र चतुर्थ द्रव्यको नाम वायु हो भन्ने सिद्ध होला। तर त्यसको प्रामाणिकता कसरी सिद्ध हुन्छ? भन्ने जिज्ञासामा प्रथमतः सूत्रकार ईश्वरको सिद्धि गर्नतिर लाग्दछन्–

संज्ञा कर्म त्वस्मद्विशिष्टानां लिङ्गम् ॥१८॥

संज्ञा = नाम (र)। **कर्म** = काम। **तु** = त। **अस्मद्विशिष्टनाम्** = हामीभन्दा विशिष्टको। **लिङ्गम्** = द्योतक (हो)।

कुनै वस्तुको नाम राख्नु, संसारलाई कार्य रूपमा रचना गर्नु त हामीजस्ता सामान्य सांसारिक प्राणीभन्दा विशिष्ट शक्ति भएका ईश्वरको सत्ताको साधक लिङ्ग हो॥

ईश्वरसिद्धिका लागि सूत्रकार पुनः अगाडि भन्छन्–

प्रत्यक्षप्रवृत्तत्वाच्च[1] संज्ञाकर्मणः ॥१९॥

प्रत्यक्षप्रवृत्तत्वात् = प्रत्यक्ष गरेर मात्र प्रवृत्त हुने भएकाले। **संज्ञाकर्मणः** = नाम र कामका लागि।

---

१. मिथिलावृत्तिमा **प्रत्यक्षपूर्वकत्वात् ...** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जसलाई कुनै पदार्थको प्रत्यक्ष हुन्छ, त्यसले नै त्यस वस्तुको नाम राख्न र त्यस वस्तुको निर्माण गर्न सक्छ। अतः यस संसारमा हामीले प्रत्यक्ष नगरेका असङ्ख्य पदार्थको नाम राख्न र तिनीहरूको निर्माण गर्न तिनीहरूको समवायिकारणको प्रत्यक्ष गर्ने ईश्वरको सिद्धि हुन्छ।

यसरी ईश्वरको सिद्धि भइसकेपछि ऊद्वारा रचित भएकाले वेदको प्रामाण्य सिद्ध हुन्छ भन्ने बुझ्नुपर्छ। ईश्वरद्वारा रचित हुँदैमा वेदको प्रामाण्य सिद्ध हुन्छ भन्ने के राजाज्ञा छ त? भन्ने जिज्ञासा हुन सक्छ। समाधानमा भनिन्छ- वेद भ्रम, प्रमाद, विप्रलिप्सा आदि दोषहीन सर्वज्ञत्व गुणयुक्त ईश्वरद्वारा उपदिष्ट हुन्। अतः ती प्रामाणिक नै हुन्छन्। भनिएको पनि छ-

रागाज्ञानादिभिर्वक्ता ग्रस्तत्वादनृतं वदेत्।

ते चेश्वरे न विद्यन्ते स ब्रूयात् कथमन्यथा॥

राग, अज्ञान, अहङ्कार आदि दोषले ग्रस्त व्यक्तिले अप्रामाणिक कुरा र निरर्थक कुरा गर्ला तर ईश्वरमा त्यस्ता कुनै खालका दोष नभएकाले उसले कसरी निरर्थक वाक्य बोल्ला? अर्थात् बोल्दैन। अतः वेद प्रामाणिक हुन्छन्। वेदका वाक्य प्रामाणिक र विश्वासिला हुने भएकाले त्यहाँ भनिएका कुरा सार्थक नै हुन्छन्॥

माथिका दुई सूत्रबाट ईश्वरसिद्धिको प्रकरण समाप्त गरेर अब आकाशका बारेमा सूत्रकार भन्दछन्-

निष्क्रमणं प्रवेशनमित्याकाशस्य लिङ्गम्॥२०॥

निष्क्रमणम् = निस्कनु। **प्रवेशनम्** = पस्नु। **इति** = यी। **आकाशस्य** = आकाशका। **लिङ्गम्** = ज्ञापक हुन्।

'निस्कनु अर्थात् भित्रबाट बाहिर आउनु' र 'बाहिरबाट भित्र जानु' यस्ता खालका क्रिया आकाशका लिङ्ग अर्थात् ज्ञापक हुन्॥

पृथ्वी आदि त गन्धादिको समवायिकारण भएकाले ती गन्धादि पृथिवी आदिका लिङ्ग भएका थिए। के निष्क्रमण र प्रवेशनका पनि आकाश समवायिकारण भएकाले यी लिङ्ग हुन् त? भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ-

तदलिङ्गमेकद्रव्यत्वात् कर्मणः॥२१॥

तत् = ती निष्क्रमणादि। **अलिङ्गम्** = लिङ्ग होइनन्। **कर्मणः** = कर्मचाहिं। **एकद्रव्यत्वात्** = एउटा (मूर्त) द्रव्यमा मात्र रहने भएकाले।

त्यस रूपमा अर्थात् आकाश समवायिकारण भएका आधारमा निष्क्रमण र प्रवेशन आकाशका लिङ्ग भएका होइनन्। कर्म अर्थात् क्रिया जुन द्रव्यमा हुन्छ, त्यो

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

द्रव्य नै त्यस क्रियाको समवायिकारण हुन्छ। निष्क्रमण र प्रवेशन त कुनै व्यक्तिको हुन्छ न कि आकाशको। अतः त्यो व्यक्ति नै ती निष्क्रमण र प्रवेशनको समवायिकारण हुन्छ॥

त्यसो भए उक्त निष्क्रमण र प्रवेशनको असमवायिकारण आकाश भएको हुनाले ती आकाशका लिङ्ग भएका हुन् त? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

कारणान्तरानुक्लृप्तिवैधर्म्याच्च ॥२२॥

कारणान्तरानुक्लृप्तिवैधर्म्यात् = अर्को कारणको लक्षणको वैधर्म्य भएकाले। **च** = पनि।

सूत्रमा आएको अनुक्लृप्तिको अर्थ लक्षण हो भन्ने जानकारी दिएका छन् उपस्कारमा शङ्कर मिश्रले– **अनुक्लृप्तिर्लक्षणम्। अनुकल्प्यते = ज्ञाप्यतेऽनेनेति** (२।१।२२)। यस सूत्रमा माथिको सूत्रबाट 'तदलिङ्गम्' पदको अनुवृत्ति आउँछ। समवायिकारणदेखि भिन्न कारण असमवायिकारण। द्रव्यमा असमवायिकारणको वैधर्म्य छ, अर्थात् कुनै पनि द्रव्य असमवायिकारण हुन सक्दैन। अतः आकाश निष्क्रमण र प्रवेशनको असमवायिकारण हुन सक्दैन। आकाश निष्क्रमण र प्रवेशनको असमवायिकारण भएकाले ती आकाशको लिङ्ग भएका होइनन्॥

त्यसो भए आकाशलाई कर्मको निमित्त कारण त पक्कै पनि मान्न सकिएला कि? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

संयोगादभावः कर्मणः ॥२३॥

संयोगात् = (प्रतिबन्धक) संयोग हुँदा। **अभावः** = अभाव (हुन्छ)। **कर्मणः** = कर्मको।

कुनै वस्तुसँग संयोग भयो भने कर्मको अभाव हुन्छ। कुनै फल कुनै वृक्षबाट झर्छ। झर्नु भनेको त्यस फलमा क्रिया हुनु हो। जबसम्म कुनै वस्तुसँग त्यस फलको संयोग हुँदैन, तबसम्म त्यो फल झर्दै रहन्छ। पृथ्वीसँग संयोग भयो भने फलमा क्रिया रहँदैन। यसरी संयोगको अभाव रहेसम्म फलादि वस्तुमा क्रिया रहिरहन्छ। कर्मको (निमित्त) कारण संयोगको अभाव हो। वृक्षबाट झर्दै गरेका फलहरूको कुनै वस्तुसँग संयोग नभएसम्म क्रिया भइरहन्छ, संयोग भयो भने क्रिया हुँदैन। अतः संयोगको अभाव नै क्रियाको कारण हो। आकाशसँग त कारणताप्रयोजक व्यतिरेक व्याप्ति हुन नसक्ने भएकाले[1] कर्मको कारणका रूपमा आकाशलाई लिन सकिँदैन।

---

१. वैशेषिक दर्शनमा आकाशलाई व्यापक मानिने भएकाले 'आकाश नहुँदा कर्म हुँदैन' यस्तो आकारको व्यतिरेक व्याप्ति सम्भव नभएकाले।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यसरी आकाश द्रव्यमा निष्क्रमण र प्रवेशनको निमित्तकारणता आउन सक्दैन। निमित्त कारण भएकाले ती क्रियालाई आकाशको लिङ्ग मानेको होइन॥

पृथिव्यादिमा रहने गन्धादि गुणका समवायिकारण पृथिव्यादि हुन् र ती गन्धादि गुण पृथिव्यादिका लिङ्ग मानिन्छन्। पृथिवीको चिनारी गर्नु/गराउनुपर्दा 'जहाँ गन्ध छ, त्यो नै पृथिवी हो' भनिन्छ। यसरी नै आकाश पनि कसैको समवायिकारण हुन्छ कि? जसलाई आकाशको लिङ्ग मात्र सकियोस् भन्ने तथ्यको उपोद्घातका रूपमा अगाडि सूत्रहरूको निर्माण गर्छन् सूत्रकार–

कारणगुणपूर्वकः कार्य्यगुणो दृष्टः ॥२४॥

कारणगुणपूर्वकः = कारणको गुणअनुसार। **कार्यगुणः** = कार्यको गुण। **दृष्टः** = देखिन्छ।

शब्द गुण एउटा विशेष गुण हो– **शब्दोऽपि विशेषगुणः जातिमत्त्वे सति बाह्यैकेन्द्रियमात्रग्राह्यत्वाद् रूपादिवत् (उपस्कारः**– २।१।२४) अर्थात् शब्द विशेष गुण हो जातिमान् भइकन एउटा बाह्य इन्द्रिय(श्रोत्र)बाट गृहीत हुने भएकाले, रूपादिझैं। मुक्तावलीमा केही पाठभेद पाइन्छ– **शब्दो विशेषगुणः चक्षुर्ग्रहणायोग्य-बहिरिन्द्रियग्राह्यजातिमत्त्वात् स्पर्शवत्** (४२ औं कारिकाको **मुक्तावली**) अर्थात् शब्द विशेष गुण हो, चक्षुरिन्द्रियद्वारा ग्रहण अयोग्य भए पनि बहिरिन्द्रियद्वारा ग्रहणयोग्य (शब्दत्व) जातियुक्त भएकाले स्पर्शझैं। पृथिवी आदिमा हामीले जुन विशेष गुणहरूको अनुभूति गर्दछौं। ती गुणहरू कारणगुणपूर्वक देखिएका छन्। अर्थात् कुनै कार्य(अवयवी)रूप पृथिवीमा देखिएको गुण कारण(अवयव)रूप पृथिवीको गुणपूर्वक नै भएको हुन्छ। जस्तो कि घटमा भएको गन्ध गुण घटको कारण कपालको गन्ध गुणपूर्वक नै निर्मित भएको देखिन्छ। जुन गुण कारणमा छैन, त्यो गुण कार्यमा पनि देखिँदैन। गन्धको कारणका रूपमा पृथिवीलाई मानिन्छ र कार्यरूप पृथिवीमा रहेको गन्ध कारणरूप पृथिवीगत गन्धपूर्वक उत्पन्न भएको हो। तर त्यस्तो वस्तु अर्थात् कार्य नै पाइँदैन, जहाँ कारणगुणपूर्वक शब्दको उत्पत्ति भएको होस्। निष्कर्षमा जसरी होस् त्यस्तो द्रव्यको खोजी गर्नुपर्‍यो, जुन शब्दको समवायिकारण होस् भन्ने आशय व्यक्त गर्न खोजिएको छ॥

न्यायसूत्रकारले पूर्ववत्, शेषवत् र सामान्यतोदृष्ट गरी अनुमानका तीन भेद बताएका छन्। ती तीन प्रकारका अनुमानमध्ये शेषवत् अनुमानलाई परिशेषानुमान पनि भनिन्छ। त्यसको चिनारीका बारेमा न्यायभाष्यकार भन्छन्– **प्रसक्तप्रतिषेधेऽन्यत्राप्रसङ्गाच्छिष्यमाणे सम्प्रत्ययः (न्यायभाष्यम्**– १।१।५) अर्थात् प्राप्त भएकामा प्रतिषेध हुने र अन्यत्र अप्राप्त हुने भएपछि, बाँकी रहेको नै बुझिनु परिशेषानुमान हो। जस्तो कि पृथिवी आदि नौ द्रव्यमध्ये इच्छादि गुण कहाँ रहन्छन् त? भन्ने जिज्ञासामा पृथिव्यादि आठ द्रव्यमा रहन नसक्नु र अन्यत्र अर्थात् गुण, कर्मादिमा

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्राप्त नै हुन नसक्ने भएकाले आत्मामा नै रहन्छन् भन्ने जानकारी हुन्छ। यो जानकारी परिशेषानुमानबाट भएको हो। त्यसरी नै अब शब्द गुणको आश्रय अर्थात् समवायिकारणको खोजी यही परिशेषानुमानबाट गरिन्छ।

जसरी घटगत गन्ध घटको कारण कपालगत गन्धपूर्वक उत्पन्न भएको हो, त्यसरी नै वीणा, भेरी, मृदङ्ग आदि कार्यमा भएको शब्द पनि तिनीहरूको अवयव(कारण)गत शब्दबाट उत्पन्न भएको होला कि? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

कार्यान्तराप्रादुर्भावाच्च शब्दः स्पर्शवतामगुणः[1] ॥२५॥

कार्यान्तराप्रादुर्भावात् = कार्यान्तरबाट अथवा कार्यान्तरमा प्रादुर्भूत नहुनाले। **च** = पनि। **शब्दः** = शब्द (गुण)। **स्पर्शवताम्** = स्पर्शवान्को। **अगुणः** = गुण होइन।

पृथिवी, जल, तेज र वायु गरी चारओटा स्पर्श गुण भएका द्रव्य हुन्। कार्यरूप यी द्रव्यहरूका गुणहरू कारणगुणपूर्वक उत्पन्न भएको देखिन्छ। तर वीणा, भेरी, मृदङ्गमा शब्दको अनुभूति भए पनि तिनीहरूको कारणमा त शब्दको अनुभूति हुँदैन। भन्नुको आशय के हो भने जसरी पृथिव्यादिमा रहेको गुण कारणगत गुणपूर्वक हुन्छ, यदि शब्द पनि वीणा आदिको कारणगुणपूर्वक हुन्थ्यो भने तिनीहरूको कारणमा शब्द उपलब्ध हुनुपर्ने थियो तर उपलब्ध हुँदैन। अतः स्पर्शवाला पृथिव्यादि चार द्रव्यलाई शब्दको समवायिकारणका रूपमा लिन सकिँदैन।

सूत्रमा कार्यान्तर भन्ने पद आएको छ। हामीले कारणान्तर भन्ने प्रकृतिको व्याख्या गर्‍यौं। अतः यसरी पनि व्याख्या गरौं– कार्यान्तर भनेको शब्द जहाँ उत्पन्न भएको छ, त्यसको कार्यमा भन्ने हुन्छ। अर्थात् वीणा, भेरी, मृदङ्ग आदिको अवयवमा उत्पन्न शब्द ती वीणा, भेरी, मृदङ्ग आदि अवयवीमा (कार्यमा) उत्पन्न नहुने भएकाले शब्द स्पर्शवान् द्रव्यको गुण होइन। अर्थात् ती वीणा, भेरी आदिको अवयवमा भएका रूप, रस, स्पर्श आदि गुण ती वीणा, भेरी आदि अवयवीमा पनि उत्पन्न र उपलब्ध हुन्छन् अथवा तन्तु कपाल आदिमा उत्पन्न रूप आदि वस्त्र, घट आदिमा पनि उत्पन्न भएझैं वीणा, भेरी, मृदङ्गका अवयवमा उत्पन्न र उपलब्ध शब्द ती वीणा, भेरी, मृदङ्ग आदि अवयवीमा उत्पन्न र उपलब्ध हुँदैन। यदि स्पर्शवान् द्रव्यलाई शब्दको समवायिकारण मान्ने हो भने त्यो उपलब्ध हुनुपर्ने तर त्यसरी उपलब्ध नहुने

---

१. मिथिलावृत्तिमा **कारणगुणपूर्वकः कार्यगुणो दृष्टः** (२४) भन्ने सूत्रभन्दा पहिले **शब्दः स्पर्शवतामगुण इति** यस्तो स्वरूपको सूत्र दिइएको छ। त्यसपछि यो सूत्र (२४) छ र त्यसपछि **कार्यान्तराप्रादुर्भावात्** र **शब्दः स्पर्शवतामगुणः** नामका दुइटा सूत्र दिइएका छन्। अर्थात् यस सूत्रलाई दुई भाग गरेर केही भेदका साथ पछिल्लो भागलाई दुई ठाउँमा पढिएको छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भएकाले शब्द स्पर्शवान् द्रव्यको गुण होइन : स्पर्शवान् द्रव्यलाई शब्दको समवायिकारणका रूपमा लिन सकिँदैन।

अथवा कार्यको अर्थ कार्यरूप गुण भन्ने पनि हुन्छ, कार्यरूप गुण भन्ने अर्थ गर्दा यस्तो हुन्छ- जसरी तन्तु, कपाल आदिमा उपलब्ध रूप, रस, स्पर्श आदि गुण वस्त्र, घट आदिमा पनि उपलब्ध हुन्छन्, त्यसरी नै वीणा, भेरी आदिका अवयवमा उपलब्ध शब्द ती वीणा, भेरी आदि अवयवीमा उपलब्ध हुँदैन। यहाँ वस्त्र, घट आदि अवयवीमा (कार्यमा) उपलब्ध रूप, स्पर्श आदि नै कार्यान्तर हुन्। अर्थात् कार्यान्तर पदको अर्थ कार्यरूप गुण गर्दा वस्त्र, घट आदि अवयवीलाई कार्य नभनेर ती अवयवीका (कार्यका) रूप, रस, स्पर्श आदिलाई कार्य भनिएको छ, जुन वस्त्र, घट आदिका अवयवमा भएका रूप, रस, स्पर्श आदि गुणका कार्य हुन्। तिनैलाई सूत्रमा कार्यान्तर भनिएको हो। किनकि घट, वस्त्र आदिका रूप, रस, स्पर्श आदि कपाल, तन्तु आदिका रूप, रस, स्पर्श आदिदेखि भिन्न हुन्। त्यसरी नै कार्यान्तर भनेर शब्दलाई लिँदा वीणा, भेरी आदिमा रहेको शब्दतिर जाने हो। अर्थात् वीणा, भेरी आदिका अवयवमा उपलब्ध कारणरूप शब्दका कार्यका रूपमा अर्थात् कार्यान्तरका रूपमा ती वीणा, भेरी आदि अवयवीमा शब्द उपलब्ध हुँदैन। अतः शब्द स्पर्शवान् द्रव्यको गुण होइन। भन्नुको तात्पर्य के हो भने जसरी तन्तु, कपाल आदिका रूप, रस आदि वस्त्र, घट आदिमा कार्यका रूपमा (कार्यान्तरका रूपमा = तन्तु, कपाल आदिमा भएका रूप, रसदेखि भिन्न रूपमा) अनुभूत हुन्छन्, त्यसरी नै वीणा, भेरी आदिका अवयवमा भएको शब्दका कार्यका रूपमा वीणा, भेरी आदि अवयवीमा अर्को शब्द (कार्यान्तर शब्द = वीणा, भेरी आदिको अवयवमा स्थित कारणका रूपमा रहेको शब्ददेखि भिन्न शब्द) उपलब्ध हुँदैन। अतः शब्द स्पर्शवान् द्रव्यको गुण होइन। प्रस्तुत सूत्रको व्याख्याका क्रममा उपस्कारमा आएको शङ्कर मिश्रको यस भनाइले यिनै विषयलाई स्पष्ट पार्दछ- **यथा तन्तुकपालादिषु रूपरसाद्यनुभूयते तत्सजातीयञ्च रूपरसान्तरं पटघटादावुपलभ्यते तथा वीणावेणुमृदङ्गाद्यवयवेषु यः शब्द उपलब्धस्तत्सजातीयश्चेद् वीणावेणुमृदङ्गाद्यवयविन्युपलभ्येत न चैवम्॥**

पृथिव्यादि चार द्रव्यलाई शब्दको समवायिकारणका रूपमा स्वीकार गर्न सकिँदैन भने आत्मा र मनलाई समवायिकारणका रूपमा लिन सकिन्छ कि? भन्ने जिज्ञासा हुँदा सूत्रकार भन्दछन्-

परत्र समवायात् प्रत्यक्षत्वाच्च नात्मगुणो न मनोगुणः ॥२६॥[1]

---

१. मिथिलावृत्तिमा **नात्मगुणो न मनोगुणः** भन्ने घटक छैन भने **परत्र समवायात्॥ प्रत्यक्षत्वाच्च॥ न (दिक्) कालात्मगुणो न मनसो गुणः** गरी अलग अलग तीनओटा सूत्र पढिएका छन्।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

परत्र = अन्यत्र (नै)। **समवायात्** = समवाय सम्बन्धले रहने हुनाले। **प्रत्यक्षत्वाच्च** = प्रत्यक्ष पनि हुनाले। **नात्मगुणः** = न आत्माको गुण हो। **न मनोगुणः** = न (नै) मनको गुण हो।

शब्द गुण आत्मामा समवेत रहँदैन अपितु अन्यत्र नै समवेत रहन्छ। अतः शब्दलाई आत्माको गुण मात्र सकिँदैन। न त मनको गुण मान्न सकिन्छ। यदि शब्द गुण आत्माको हुन्थ्यो भने जसरी **अहं सुखी, अहं दुःखी, अहम् इच्छावान्** आदि व्यवहार हुन्छ, त्यसरी नै **अहं शब्दवान्** जस्ता व्यवहार हुनुपर्ने तर त्यस्तो व्यवहार हुँदैन। अतः शब्द आत्माको गुण होइन। त्यस्तै आत्माका गुण बाह्य इन्द्रियले प्रत्यक्ष हुँदैनन् शब्द त बाह्य इन्द्रिय(श्रोत्र)ले प्रत्यक्ष हुन्छ। यदि शब्द पनि आत्माको गुण हुन्थ्यो भने बाह्य इन्द्रियले प्रत्यक्ष नहुनुपर्ने। त्यस्तै शब्द मनको पनि गुण होइन किनभने मनको कुनै पनि गुण प्रत्यक्ष गर्न सकिँदैन तर शब्द त प्रत्यक्ष हुन्छ। यदि शब्द मनको गुण हुन्थ्यो भने यसको पनि प्रत्यक्ष नहुनुपर्ने। कुनै पनि गुणको प्रत्यक्ष हुन गुणको अधिकरण द्रव्य महत्परिमाणवान् हुनुपर्छ। मन त महत्परिमाणवान् छैन अतः त्यसमा भएको गुणको प्रत्यक्ष हुँदैन। सूत्रमा दुइटा हेतु दिइएका छन्- **परत्र समवायात्** र **प्रत्यक्षत्वात्**। ती दुई हेतुमध्ये आत्मामा शब्द गुणको निषेधका लागि दुइटै हेतुको प्रयोग हुन्छ भने मनमा शब्द गुणको निषेधका लागि प्रत्यक्षत्व हेतुमात्र प्रयुक्त हुन्छ। त्यसरी नै यही प्रत्यक्षत्व हेतुबाट नै शब्द दिशा र कालको पनि गुण होइन भन्ने बुझ्नुपर्छ। यही जानकारी दिनका लागि सूत्रमा **नात्ममनसोर्गुण** नलेखेर अलग अलग लेखे भन्ने विचार व्यक्त गरेका छन् शङ्कर मिश्रले उपस्कारमा- **नात्ममनसोर्गुण इति समासे कर्तव्ये यदसमासकरणं तेन तुल्यन्यायतया प्रत्यक्षत्वादित्यनेनैव हेतुता दिक्कालयोरपि गुणत्वं शब्दस्य प्रतिषिद्धमिति सूचितम्** (२।१।२६)॥

यसरी शब्द गुण पृथिव्यादि अष्ट द्रव्यमा नरहने भए कहाँ रहन्छ त? भन्ने प्रश्नमा परिशेषानुमानबाट आकाशमा रहने विषय ज्ञात हुन्छ भन्ने भावना व्यक्त गरिन्छ-

परिशेषाल्लिङ्गमाकाशस्य[1] ॥२७॥

परिशेषात् = परिशेष अनुमानबाट। **लिङ्गम्** = (शब्द) साधक हेतु (बन्दछ)। **आकाशस्य** = आकाशको।

परिशेष अनुमानबाट शब्द आकाशको लिङ्ग हो भन्ने जानकारी हुन्छ। नौ द्रव्यमध्ये आठ द्रव्यमा शब्द गुण रहन नसक्ने पक्का भयो। अब बाँकी रह्यो एउटा द्रव्य आकाश। अतः शब्द गुण आकाशको लिङ्ग अर्थात् ज्ञापक बन्यो। प्रशस्तपादभाष्यकारले **शब्दः ... परिशेषाद् गुणो भूत्वा आकाशस्याधिगमे**

---

१. मिथिलावृत्तिमा **शब्दो लिङ्गमाकाशस्य इति** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

लिङ्गम् (इ.स.१९९७ : १४५) अर्थात् 'शब्द गुण परिशेष अनुमानबाट आकाशको अनुमितिको लिङ्ग बन्दछ' भनेका छन्। परिशेष अनुमानलाई न्यायसूत्रकारले शेषवत् भनेका छन्। त्यसको चिनारीका बारेमा न्यायभाष्यकार वात्स्यायन भन्दछन्- **प्रसक्तप्रतिषेधेऽन्यत्राप्रसङ्गाच्छिष्यमाणे सम्प्रत्ययः (न्या.सू., १।१।५)** अर्थात् प्राप्त भएकामा प्रतिषेध हुने र अन्यत्र अप्राप्त हुने भएपछि बाँकी रहेको नै बुझिनु परिशेषानुमान हो। जस्तो कि पृथिव्यादि नौ द्रव्यमध्ये इच्छादि गुण कहाँ रहन्छन् त? भन्ने जिज्ञासामा पृथिव्यादि आठ द्रव्यमा रहन नसक्नु र अन्यत्र अर्थात् गुण, कर्मादिमा प्राप्त नै हुन नसक्ने भएकाले आत्मामा नै रहन्छन् भन्ने जानकारी हुन्छ। यो जानकारी परिशेषानुमानबाट भएको हो। त्यस्तै शब्द गुण कहाँ रहन्छ त भन्ने जिज्ञासामा पृथिवी आदि आठओटा द्रव्यमा नरहनु र अन्यत्र प्राप्त नै नभइसकेपछि शेष रहेको आकाशमा रहन्छ भन्ने जानकारी हुनु परिशेषानुमान हो। हुन त सूत्रमा शब्द आकाशको लिङ्ग भयो भन्ने आशय व्यक्त गरिएको छ। त्यसको कारण परिशेषानुमान दिइएको छ। तर शब्दबाट अष्ट द्रव्य अतिरिक्त द्रव्यको सिद्धि त सामान्यतोदृष्ट अनुमानले हुने हो न कि परिशेषानुमानले। परिशेषानुमानले त वस्तुतः आकाशमा शब्दनिरूपित आश्रयत्व सिद्ध हुने हो। यसरी शब्दबाट थाहा नै नभएको नयाँ द्रव्यको सिद्धि हुन्छ भने त्यो सामान्यतोदृष्टानुमान हो भने नौओटै द्रव्यको जानकारी त छ तर शब्द कुनचाहिँ द्रव्यमा रहन्छ भन्ने थाहा नहुँदा अन्य पृथिव्यादि आठओटामा रहन नसक्ने जानकारी भएपछि बाँकी रहेको आकाशमा रहन्छ भन्ने जानकारी परिशेषानुमानले हुन्छ। शङ्कर मिश्रले यस सूत्रको व्याख्याका क्रममा उपस्कारमा सामान्यतोदृष्टानुमानले अष्ट द्रव्यदेखि अतिरिक्त द्रव्यको सिद्धि हुन्छ भनेका छन्- **शब्दः क्वचिदाश्रितो गुणत्वाद् रूपादिवदिति सामान्यतोदृष्टद्रव्यातिरिक्तद्रव्यसिद्धिः॥**

यसरी सिद्ध भएको आकाश द्रव्य हो र नित्य छ भन्ने सिद्ध गरिन्छ-

द्रव्यत्वनित्यत्वे वायुना व्याख्याते ॥२८॥

द्रव्यत्वनित्यत्वे = (आकाशको) द्रव्यत्व र नित्यत्व। **वायुना** = वायुद्वारा। **व्याख्याते** = व्याख्यात भए।

यसरी सिद्ध भएको आकाशको द्रव्यत्व र नित्यत्व त वायुको व्याख्यानबाट नै जानियो। आकाशको व्याख्या सुरु हुनुभन्दा पहिले वायुको प्रसङ्ग थियो। त्यहाँ गुणको अधिकरण अर्थात् गुणको समवायिकारण भएकाले वायु द्रव्य हो भनिएको थियो भने वायुको परमाणुको कुनै समवायिकारण नभएकाले परमाणुरूप वायु नित्य हुन्छ भनिएको थियो। त्यस्तै यहाँ पनि आकाश शब्द गुणको कारण भएकाले द्रव्य हो भने आकाशको पनि कुनै पनि समवायिकारण नभएकाले आकाशको नित्यत्व सिद्ध हुन्छ॥

आकाश द्रव्य एक छ कि अनेक? भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तत्त्वम्भावेन ॥२९॥

तत्त्वम् = एकत्व। **भावेन** = भावद्वारा।

आकाशको एकत्व भाव अर्थात् सत्ताको व्याख्यानद्वारा व्याख्यात भएको बुझ्नुपर्छ।

माथिको सूत्रमा रहेको 'व्याख्याते' पद यस सूत्रमा वचनविपरिणत भएर अनुवृत्त हुन्छ- **व्याख्यातमिति विपरिणतेनान्वयः (उपस्कारः**, २।१।२९)। यसरी सूत्रको स्वरूप **तत्त्वम्भावेन व्याख्यातम्** यस्तो बन्दछ। यसरी **सदिति लिङ्गाविशेषाद् विशेषलिङ्गाभावाच्चैको भावः** (१।२॥१७) भन्ने सूत्रमा द्रव्य, गुण र कर्ममा 'द्रव्यं सत्, गुणः सन्, कर्म सत्' यस्तो व्यवहार समान रूपमा हुने र सत्ता अनेक हुन्छन् भन्ने कुनै भेदको लिङ्ग वा ज्ञापक नभएकाले सत्ता एउटै हुन्छ भन्ने व्याख्या गरिएको थियो। त्यही व्याख्याले नै आकाश पनि एउटै हुने विषय सिद्ध हुन्छ भन्नु नै यस सूत्रको तात्पर्य हो॥

सत्ताको एकत्व त **द्रव्यं सत्, गुणः सन्, कर्म सत्** यस्तो अनुगत प्रतीतिको कारणले सिद्ध हुन्छ। आकाशको एकत्व कसरी सिद्ध हुन्छ भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्-

शब्दलिङ्गाविशेषाद्विशेषलिङ्गाभावाच्च ॥३०॥

शब्दलिङ्गाविशेषात् = आकाशको साधक हेतु शब्दमा कुनै पनि विशेष नहुनाले। **विशेषलिङ्गाभावात्** = भेद सिद्ध गर्ने कुनै लिङ्ग नभएकाले। **च** = पनि।

शब्दलाई आकाशको ज्ञापक अर्थात् लिङ्गका रूपमा स्वीकार गरियो। जसरी सत्ताको एकत्वमा 'द्रव्य सत्, गुणः सन्, कर्म सत्' यस्तो अनुगत प्रतीति नियामक हुन्छ, त्यसरी नै आकाशको लिङ्ग शब्द जताततै समान रूपमा प्राप्त भएको र विशेष अर्थात् भेदको कुनै लिङ्ग प्राप्त नभएकाले आकाशको एकत्वको सिद्धि हुन्छ- **शब्दलिङ्गाविशेषादेकत्वं सिद्धम्** (प्रशस्तपादाचार्यः, इ.स.१९९७ : १५१) अर्थात् 'शब्द जताततै समान रूपमा आकाशको लिङ्ग भएकाले त्यसमा (आकाशमा) एकत्व सिद्ध हुन्छ'॥

ल ठिक छ, आकाशमा एकत्व सिद्ध होस्। विभु भएकाले परममहत्त्व पनि होस्। शब्दको असमवायिकारण भएकाले आकाशमा संयोग र विभाग पनि हुऊन् तर एकपृथक्त्व कसरी सिद्ध हुन्छ र? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्-

तदनुविधानादेकपृथक्त्वं चेति ॥३१॥

तदनुविधानात् = एकत्व सङ्ख्यानुसारी भएकाले। **एकपृथक्त्वम्** = एकपृथक्त्व। **च** = पनि। **इति** = पक्का अथवा समाप्त।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जहाँ एकत्व हुन्छ, त्यहाँ एकपृथक्त्व हुन्छ। एकपृथक्त्व एकत्वको अनुविधायी=अनुसारी हुन्छ। अर्थात् एकत्वलाई पछ्याउने खालको हुन्छ- **तदनुविधानादेकपृथक्त्वम्** (प्रशस्तपादाचार्यः, इ.स.१९९७ : १५१) अर्थात् 'एकत्व भएकाले एकपृथक्त्व पनि सिद्ध हुन्छ'। यसको व्याख्या गर्दै व्योमवतीकार भन्दछन्- ... **तदनुविधानात्। तेन एकत्वेनानुविधानं साहचर्यम, यत्र ह्येकत्वं तत्रावश्यमेकपृथक्त्वमिति** (इ.स.१९८३ : ११८- प्रथमो भागः)। अतः आकाशमा एकत्व गुण रहेकाले एकपृथक्त्व गुण पनि रहन्छ। सूत्रमा रहेको इति पदले आह्निकको समाप्ति जनाउँछ॥

॥ इति वैशेषिकसूत्राणां द्वितीयाध्याये प्रथममाह्निकम्॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

द्वितीयाध्यायस्य

द्वितीयमाह्निकम्

पहिलो आह्निकमा पृथिवी, जल, तेज र वायुको विवरण, द्रवत्वविषयक विवरण, अनुमानको चिनारी, वायुविषयक विवरण, ईश्वरसिद्धिप्रकार, आकाशविषयक विवरण दिइयो भने अब दोस्रो आह्निकमा पृथिवी, जल, तेजका औपाधिक र स्वाभाविक गन्ध आदि गुणको विवरण, काल र दिशाको चिनारीपूर्वक द्रव्यत्व, नित्यत्व र एकत्वको सिद्धि, औपाधिक दिशाको विवरण, संशयको विवरण र शब्दको परीक्षा गरिन्छ। सबैभन्दा पहिले गन्धको परीक्षा सुरु हुन्छ–

पुष्पवस्त्रयोः सति सन्निकर्षे गुणान्तराप्रादुर्भावो वस्त्रे गन्धाभावलिङ्गम् ॥१॥

पुष्पवस्त्रयोः = फूल र वस्त्रको। **सति सन्निकर्षे** = सन्निकर्ष हुँदा। **गुणान्तराप्रादुर्भावः** = अरू गुणको प्रादुर्भाव नहुनु/कारणको गुणबाट उत्पन्न नहुनु। **वस्त्रे** = वस्त्रमा। **गन्धाभावलिङ्गम्** = गन्धको अभावको लिङ्ग (हो)।

रूप, रस, गन्ध र स्पर्श गुण कारणगुणपूर्वक उत्पन्न भए भने लक्षण अर्थात् लिङ्ग बन्छन् भने कारणगुणपूर्वक उत्पन्न नभएर उपाधितः अथवा अन्य कुनै तरिकाले उत्पन्न भए भने ती गुण लिङ्ग अर्थात् लक्षण बन्न सक्दैनन्।

कुनै एउटा वस्त्रमा कुनै सुगन्धित फूल राखियो र त्यस वस्त्रबाट केही क्षणपछि त्यस फूललाई निकालियो भने त्यस वस्त्रमा त्यो फूलको गन्ध आउँछ। तर त्यो गन्ध वस्त्रको कारणगत गन्धबाट उत्पन्न भएको होइन अर्थात् स्वाभाविक होइन अपितु औपाधिक हो। यसबाट वस्त्रमा गन्धाभावको जानकारी हुन्छ।

वस्त्र एउटा पार्थिव वस्तु हो। पार्थिव वस्तुमा त गन्ध हुन्छ भन्ने कुरो **रूपरसगन्धस्पर्शवती पृथिवी** (२।१।१) भन्ने सूत्रबाट जानिन्छ। तर यहाँ पार्थिव वस्तु वस्त्रमा गन्धाभावको निर्देश गर्नुको तात्पर्य के होला?– पृथिवी अथवा पृथिवीबाट उत्पन्न पार्थिव वस्तुहरूमा गन्ध हुन्छ नै तर सबै पार्थिव वस्तुमा समान रूपमा समान प्रकारको गन्ध हुन्छ भन्न सकिँदैन। कतै उत्कट रूपमा हुन्छ भने कतै अनुत्कट रूपमा। वस्त्रमा जुन गन्ध छ, त्यो अनुत्कट रूपमा छ भने कुनै सुगन्धित फूलमा भएको गन्ध उत्कट रूपमा छ। फूलको सम्पर्कले वस्त्रादिमा अनुभव गरिएको गन्ध औपाधिक हो, स्वाभाविक होइन। पृथिवीका कतिपय ठाउँमा गन्धको अनुभव भएन भने त्यहाँ अनुत्कट अर्थात् अप्रकट गन्ध छ भन्ने बुझ्नुपर्छ भन्नु नै वस्त्रमा गन्धाभाव भन्नुको तात्पर्य हो॥

व्यवस्थितः पृथिव्यां गन्धः ॥२॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

व्यवस्थितः = स्वाभाविक। **पृथिव्याम्** = पृथिवीमा। **गन्धः** = गन्ध (गुण)।

यसरी पृथिवीमा कतै उत्कट गन्ध छ र कतै अनुत्कट गन्ध छ भन्ने विषय स्पष्ट भएपछि पृथिवीमा जाहे उत्कट होस् चाहे अनुत्कट होस् गन्ध पक्का छ र त्यो गन्ध औपाधिक नभएर स्वाभाविक हो भन्ने निश्चित भयो।

माथिको भनाइबाट यदि जल, वायु आदिमा पनि गन्धको अनुभव भयो भने त्यो गन्ध औपाधिक हो स्वाभाविक होइन भन्ने कुरो पनि बुझ्नुपर्छ। अब पृथिवीको लक्षण 'गन्धवती पृथिवी' यस्तो हुन सक्ने स्पष्ट भयो॥

एतेनोष्णता व्याख्याता[1] ॥३॥

एतेन = यसले। **उष्णता** = उष्णता। **व्याख्याता** = व्याख्यात भयो।

गन्धको स्वाभाविकत्व र औपाधिकत्वको व्याख्याले उष्णता(उष्ण स्पर्श)को पनि स्वाभाविकत्व र औपाधिकत्व व्याख्यात भए।

जसरी गन्ध स्वाभाविक र औपाधिक हुँदोरहेछ, त्यसरी नै उष्ण स्पर्श पनि स्वाभाविक र औपाधिक हुन्छ। पृथ्वी, जल र वायुमा अनुभूत उष्ण स्पर्श औपाधिक हो भने आगामा अनुभव हुने उष्ण स्पर्श स्वाभाविक हो॥

पृथिवीमा गन्ध व्यवस्थित भएझैं आगामा कुन गुण व्यवस्थित छ? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्छन्–

तेजसि उष्णता[2] ॥४॥

तेजसि = आगामा। **उष्णता** = तातोपना।

उष्ण स्पर्श आगाको व्यवस्थित अर्थात् स्वाभाविक गुण हो॥

त्यसै गरी पानीको व्यवस्थित गुण कुन हो? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

अप्सु शीतता ॥५॥

अप्सु = पानीमा। **शीतता** = चिसोपना।

शीत स्पर्श पानीको व्यवस्थित अर्थात् स्वाभाविक गुण हो॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा यो सूत्र दोस्रो सङ्ख्यामा दिइएको छ भने **एतेनाप्सूष्णता व्याख्याता** पाठ छ।

२. उपस्कारमा **तेजस उष्णता** पाठ भए पनि कतिपय ठाउमा सप्तम्यन्त नै देखिएको र त्यो नै उचित लागेकाले यहा पनि त्यसै नै गरिएको छ। मिथिलावृत्तिमा भने **तेजःसूष्णता** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यसभन्दा पहिले कारण गुणपूर्वक उत्पन्न हुने स्पर्शयुक्त पृथिवी, जल आदिको गन्धादि गुण पृथिवी आदिका लक्षण हुन् भन्ने विषयका साथै आकाशका बारेमा पनि विश्लेषण गरियो अब क्रमप्राप्त कालको विश्लेषण गरिन्छ–

अपरस्मिन्नपरं युगपत्[1] चिरं क्षिप्रमिति काललिङ्गानि ॥६॥

अपरस्मिन् = कान्छो अथवा नजिकमा। **अपरम्** = कान्छो {(हो) (अथवा)} नजिक छ भन्ने व्यवहार। **युगपत्** = एकैचोटि। **चिरम्** = ढिलो। **क्षिप्रम्** = छिटो। **इति** = यी (व्यवहारहरू)। **काललिङ्गानि** = कालका लिङ्ग (हुन्)।

अपर भनेको सानो अथवा कान्छो हो। उत्पन्न भएको वा जन्मेको थोरै वा छोटो समय भएको वस्तुलाई अपर भनिन्छ भने धेरै वा लामो समय भएको वस्तुलाई पर भनिन्छ। जस्तो राम पाँच वर्षको भएको छ र श्याम सात वर्षको भएको छ भने राम अपर हो अर्थात् कनिष्ठ हो भने श्याम ज्येष्ठ अर्थात् पर हो। अपरमा अपरत्व हुन्छ भने परमा परत्व हुन्छ। त्यसै गरी एउटा कुनै वस्तु बनेको दुई वर्ष भएको र अर्को वस्तु बनेको चार वर्ष भएको छ भने दुई वर्ष भएको वस्तु अपर हो भने चार वर्ष भएको वस्तु पर हो। तिनीहरूमा क्रमशः अपरत्व र परत्व गुण छन्। यसरी जेठो वा अगाडि बनेको वस्तुमा परत्व र कान्छो वा पछाडि बनेको वस्तुमा अपरत्वको ज्ञान अथवा व्यवहार, दुइटा कार्यमा युगपत् अर्थात् एकैचोटि हुने ज्ञान वा व्यवहार, त्यसरी नै ढिलो र चाँडाको ज्ञान वा व्यवहार कालका लिङ्ग अर्थात् ज्ञापक हुन्॥

काल नामको वस्तु वा पदार्थ सिद्ध भए पनि त्यो द्रव्य हो भन्ने सिद्ध कसरी गर्ने? र त्यो द्रव्य हो भन्ने सिद्ध भए पनि त्यो नित्य कि अनित्य? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

द्रव्यत्वनित्यत्वे वायुना व्याख्याते ॥७॥

द्रव्यत्वनित्यत्वे = (कालको) द्रव्यत्व र नित्यत्व। **वायुना** = वायुद्वारा। **व्याख्याते** = व्याख्यात भए।

माथि भनिएको तरिकाले ज्ञात अर्थात् सिद्ध भएको कालको द्रव्यत्व र नित्यत्व त वायुको व्याख्यानबाट नै जानियो।

अध्याय दुईको पहिलो आह्निकको नवौं सूत्रदेखि सत्रौं सूत्रसम्म वायुको प्रसङ्ग थियो। त्यहाँ गुणको अधिकरण अर्थात् गुणको समवायिकारण भएकाले वायु द्रव्य हो भनिएको थियो भने वायुको परमाणुको कुनै समवायिकारण नभएकाले परमाणुरूप वायु नित्य हुन्छ भनिएको थियो। त्यस्तै कालमा पनि सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व,

---

१. मिथिलावृत्तिमा **अपरस्मिन् परं युगपद् अयुगपच्चिरम्** ... पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

संयोग र विभाग गुण भएकाले काल द्रव्य हो भने कालको पनि कुनै पनि समवायिकारण नभएकाले कालको नित्यत्व सिद्ध हुन्छ॥

काल द्रव्य एक छ कि अनेक? भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ–

तत्त्वम्भावेन ॥८॥

तत्त्वम् = एकत्व। **भावेन** = भावद्वारा।

कालको एकत्व भाव अर्थात् सत्ताको व्याख्यानद्वारा व्याख्यात भएको बुझ्नुपर्छ।

माथिको सूत्रमा रहेको 'व्याख्याते' पद यस सूत्रमा वचनविपरिणत भएर अनुवृत्त हुन्छ– **व्याख्यातमिति विपरिणतेनान्वयः (उपस्कारः**, २।२।८)। यसरी यस सूत्रको स्वरूप पनि २।१।२९ जस्तै अर्थात् **तत्त्वम्भावेन व्याख्यातम्** यस्तो बन्दछ। फलतः सूत्रको तात्पर्य यस्तो बन्न जान्छ– **सदिति लिङ्गाविशेषाद् विशेषलिङ्गाभावाच्चैको भावः** (१।२॥१७) भन्ने सूत्रमा द्रव्य, गुण र कर्ममा 'द्रव्यं सत्, गुणः सन्, कर्म सत्' यस्तो व्यवहार समान रूपमा हुने र सत्ता अनेक हुन्छन् भन्ने कुनै भेदको लिङ्ग वा ज्ञापक नभएकाले सत्ता एउटै हुन्छ भन्ने व्याख्या गरिएको थियो। त्यही व्याख्याले नै काल पनि एउटै हुने विषय सिद्ध हुन्छ। यसरी चिर, क्षिप्र, युगपत्, पर, अपर, आदि कालका लिङ्गले समान रूपमा कालको बोध गराएका र कालको विशेष=भेद=नानात्वको बोधक कुनै लिङ्ग प्राप्त नभएकाले कालको एकत्वको सिद्धि हुन्छ॥

पृथिव्यादि द्रव्यलाई विभिन्न वस्तु अथवा गुणहरूको कारणका रूपमा विश्लेषण गरियो। पृथिव्यादिभैं काल द्रव्य पनि कुनै वस्तुको कारण हुन्छ कि? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्छन्–

नित्येष्वभावादनित्येषु भावात् कारणे कालाख्येति[1] ॥९॥

नित्येषु = (चिर, क्षिप्र, युगपत्, पर, अपर, आदि व्यवहार) नित्यमा। **अभावात्** = नहुनाले। **अनित्येषु** = अनित्यमा। **भावात्** = हुनाले। **कारणे** = (उत्पन्न हुने सबै वस्तुको) कारणका रूपमा। **कालाख्या** = कालको नाम (लिइन्छ)। **इति** = पक्का पनि अथवा प्रकरण समाप्ति।

आकाश, परमाणु, गोत्वजस्ता सामान्य, विशेष आदि पदार्थमा यो ढिलो उत्पन्न भयो, यो छिटो उत्पन्न भयो, यी एकैपटकमा उत्पन्न भए, यसमा कालिक परत्व छ

---

१. मिथिलावृत्तिमा **नित्येष्वभावादनित्येषु भावात्** सम्म एउटा सूत्र मानिएको छ भने **कारणे कालाख्येति** भन्ने अर्को सूत्र।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यसमा कालिक अपरत्व छ आदि व्यवहार नहुने र अनित्य वस्तुमा त्यस्ता व्यवहार हुने भएकाले ती वस्तुको कारणका रूपमा कालको प्रसिद्धि छ अथवा कालको नाम लिइन्छ। सूत्रमा रहेको इति पद प्रकरणको समाप्तिको द्योतक हो।

कालको परिचय दिने क्रममा कारिकावलीमा **जन्यानां जनकः कालो जगतामाश्रयो मतः** (का.४५) अर्थात् 'काल जन्य वस्तुको जनक हो भने जगत्को आश्रय हो' भनिएको छ। अथर्व वेदमा कालसूक्त छ। जहाँ कालबाट नै जल, ज्ञान, तप तथा दिशाहरूको उत्पत्ति हुने विषय बताइएको छ। त्यतिमात्र नभएर कालकै कारणले गर्दा सूर्य उदित हुनुका साथै त्यसैमा प्रविष्ट पनि हुन्छन् भनिएको छ–

कालादापः समभवन् कालाद् ब्रह्म तपो दिशः।

कालेनोदेति सूर्यः काले नि विशते पुनः॥ (१९।५४।१)

त्यतिमात्र होइन कालका कारणले नै वायु प्रवाहित हुन्छ भने कालकै कारणले यो विशाल पृथ्वी गतिशील हुनुका साथै विशाल दिव्यलोक पनि कालको आश्रयमा नै स्थित छ–

कालेन वातः पवते कालेन पृथिवी मही।

द्यौर्मही काल आहिता॥ (१९।५४।१)

त्यसरी नै अथर्व वेदमा काललाई नै भूत, भविष्य आदिका साथै ऋग्वेद, यजुर्वेद आदिको कारण मानिएका आदि विषय पनि आएका छन्। प्रशस्तपादभाष्यमा कालको व्याख्याका क्रममा **...तेषां विषयेषु पूर्वप्रत्ययविलक्षणानामुत्पत्तावन्यनिमित्ताभावाद्यदत्र निमित्तं स कालः। सर्वकार्य्याणाञ्चोत्पत्तिस्थितिविनाशहेतुस्तद्व्यपदेशात्** भन्ने वाक्य आएको छ। जसको अर्थ यस्तो छ– 'परत्व र अपरत्व, एकैचोटि, बारबार, ढिलो, छिटो इत्यादिको प्रतीतिको उत्पत्तिमा (कालदेखि) अन्य निमित्त नभएकाले जुन निमित्त हो, त्यो काल द्रव्य हो। कुनै पनि वस्तुको उत्पत्ति, स्थिति र विनाशको व्यवहार काललाई लिएर गरिने भएकाले सबै कार्य द्रव्यजतिको उत्पत्ति, स्थिति र विनाशको कारण काल हो'। यसरी काललाई यावत् जन्य वस्तुको कारणका रूपमा व्याख्या गरिने स्पष्ट छ॥

कालको विवेचनपछि क्रमप्राप्त दिशाको विवेचन गरिन्छ–

इतः इदमिति यतस्तद्दिश्यं[1] लिङ्गम् ॥१०॥

इतः = यहाँबाट। **इदम्** = यो (ठाढा छ, नजिक छ)। **इति** = यो। **यतः** = जुन (कारण)बाट (व्यवहार हुन्छ)। **तत्** = त्यो। **दिश्यं लिङ्गम्** = दिशाको लिङ्ग हो।

---

१. मिथिलावृत्तिमा ... **तद् दिशां लिङ्गम्** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

त्यो यहाँबाट टाढा अर्थात् पर छ, यो नजिक अर्थात् अपर छ भन्ने व्यवहार दिशाको ज्ञापक हो।

दैशिक र कालिकका भेदले परत्व र अपरत्व दुई प्रकारका छन्। कालिक पर र अपर कालको विश्लेषण गर्दा बताइएका जेठा, कान्छा, पहिले उत्पन्न भएका, पछि उत्पन्न भएका वस्तुहरूमा प्रयोग गरिन्छन् भने दैशिक पर र अपरको प्रयोग टाढा र नजिक अर्थात् दिशासँग सम्बद्ध भएर गरिन्छन्॥

दिशा नामको वस्तु वा पदार्थ सिद्ध भए पनि त्यो द्रव्य हो भन्ने सिद्ध कसरी गर्ने? र त्यो द्रव्य हो भन्ने सिद्ध भए पनि त्यो नित्य कि अनित्य? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

द्रव्यत्वनित्यत्वे वायुना व्याख्याते ॥११॥

द्रव्यत्वनित्यत्वे = (दिशाको) द्रव्यत्व र नित्यत्व। **वायुना** = वायुद्वारा। **व्याख्याते** = व्याख्यात भए।

माथि भनिएको तरिकाले ज्ञात अर्थात् सिद्ध भएको दिशाको द्रव्यत्व र नित्यत्व त वायुको व्याख्यानबाट नै जानियो। अध्याय दुईको पहिलो आह्निकको नवौं सूत्रदेखि सत्रौं सूत्रसम्म वायुको प्रसङ्ग थियो। त्यहाँ गुणको अधिकरण अर्थात् गुणको समवायिकारण भएकाले वायु द्रव्य हो भनिएको थियो भने वायुको परमाणुको कुनै समवायिकारण नभएकाले परमाणुरूप वायु नित्य हुन्छ भनिएको थियो। त्यस्तै दिशामा पनि सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग र विभाग गुण भएकाले दिशा द्रव्य हो भने दिशाको पनि कुनै पनि समवायिकारण नभएकाले दिशाको नित्यत्व सिद्ध हुन्छ॥

दिशा द्रव्य एक छ कि अनेक? भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ–

तत्त्वम्भावेन[1] ॥१२॥

तत्त्वम् = एकत्व। **भावेन** = भावद्वारा।

दिशाको एकत्व भाव अर्थात् सत्ताको व्याख्यानद्वारा व्याख्यात भएको बुझ्नुपर्छ।

सत्ताको एकत्व त 'द्रव्य सत्, गुणः सन्, कर्म सत्' यस्तो अनुगत प्रतीतिको कारणले सिद्ध हुन्छ। दिशाको एकत्व कसरी सिद्ध हुन्छ भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ– जसरी सत्ताको एकत्वमा 'द्रव्यं सत्, गुणः सन्, कर्म सत्' यस्तो अनुगत प्रतीति नियामक हुन्छ। त्यसरी नै यहाँबाट त्यो टाढा छ, यो नजिक छ जस्ता दैशिक परत्व र अपरत्वको बुद्धिबाट दिशाको ज्ञापन गराउनमा जतातै समान स्थिति र प्रक्रिया

---

१. मिथिलावृत्तिमा ... **तत्त्वं भावात्** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

देखिएको हुनाले त्यस्तो बोधद्वारा बोधित पदार्थको एकत्व सिद्ध हुने र विशेष=भेद=दिशाको नानात्वको बोधक कुनै लिङ्ग प्राप्त नभएकाले दिशाको एकत्वको सिद्धि हुन्छ॥

दिशाको एकत्व सिद्ध भएको कुरो गरियो तर पूर्व, पश्चिम आदि व्यवहार हुन्छ त। यदि एउटा मात्र हुने हो भने त यस्तो व्यवहार कसरी हुने? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्छन्–

कार्यविशेषेण नानात्वम् ॥१३॥

कार्यविशेषेण = कार्यको भेदले। **नानात्वम्** = नानात्व (सिद्ध हुन्छ)।

वस्तुतः दिशा एउटै नै हो, यसमा नानात्व छैन। तर व्यवहारमा भने कार्यविशेषले गर्दा नानात्व प्रतीत हुन्छ। त्यो नानात्व स्वाभाविक अर्थात् यथार्थ नभएर औपाधिक हो॥

कार्यविशेषले हुने दिशाको नाना व्यवहार कसरी हुन्छ र के के हो? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

आदित्यसंयोगाद् भूतपूर्वाद् भविष्यतो भूताच्च प्राची[1] ॥१४॥

आदित्यसंयोगात् = सूर्यको संयोगबाट। **भूतपूर्वात्** = जुन पहिलेदेखि भएको। **भविष्यतः** = भविष्यमा पनि हुने। **भूताच्च** = वर्तमानमा पनि भइरहेको (सुरुको सूर्यको संयोगबाट)। **प्राची** = (त्यसलाई) प्राची (दिशा भनिन्छ)।

परापूर्व कालदेखि कुनै एउटा निश्चित दिशातिर सूर्य सबैभन्दा पहिले देखिएको हामीलाई अनुभव छ, आउने समयमा पनि यसरी नै देखिने छ भन्ने निश्चित छ, वर्तमानमा पनि त्यसरी नै एउटा निश्चित दिशामा देखिन्छ। यसरी सूर्य सबैभन्दा पहिला देखिने निर्धारित वा निश्चित दिशालाई प्राची अर्थात् पूर्व दिशा भनिन्छ॥

तथा दक्षिणा प्रतीची उदीची च ॥१५॥

तथा = त्यसरी नै (उपाधिका आधारमा)। **दक्षिणा** = दक्षिण दिशा। **प्रतीची** = पश्चिम दिशा। **उदीची** = उत्तर दिशा (जान्नू)।

माथिको सूत्रमा सबैभन्दा पहिले जुन दिशामा सूर्य देखिन्छ, त्यस दिशालाई पूर्व भनियो। यस सूत्रले के जानकारी दिन्छ भने ठिक त्यसको विपरीत दिशा पश्चिम

---

१. मिथिलावृत्तिमा यो सूत्रभदा पहिले **भूतपूर्वात्** एउटा र **भविष्यतः** गरी दुइटा सूत्र दिइएका छन्। त्यसपछि पुनः **आदित्यसंयोगाद् भूतपूर्वाद् भविष्यतो भूताच्च** दिइएको छ र **प्राची** पद छैन।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दिशा हो भने पूर्वतिर नै मुख फर्काइरहेको अवस्थामा दाहिने हातपट्टिको दिशा दक्षिण हो भने बाँया हाततिरको दिशा उत्तर हो॥

एतेन दिगन्तरालानि[1] व्याख्यातानि ॥१६॥

एतेन = माथिका सूत्रहरूमा दिइएको व्याख्याबाट। **दिगन्तरालानि** = ती माथि भनिएका दिशाको बिचका दिशाहरू। **व्याख्यातानि** = व्याख्यात भए।

माथि दिइएका पूर्व, पश्चिम, उत्तर र दक्षिण दिशाको विवरणबाट ती दिशाहरूका बिचमा रहेका दिशाहरूको व्याख्या भएको बुझ्नुपर्छ।

ती निम्नानुसारका छन्–

पूर्व र दक्षिण दिशाको बिचको दिशा	= आग्नेय।
दक्षिण र पश्चिम दिशाको बिचको दिशा	= नैर्ऋत्य।
पश्चिम र उत्तर दिशाको बिचको दिशा	= वायव्य।
उत्तर र पूर्व दिशाको बिचको दिशा	= ऐशान्य।

यसरी नै ऊर्ध्व र अधः दिशा पनि बुझ्नुपर्छ। यसरी वस्तुतः दिशा एउटै र नित्य भए पनि औपाधिक रूपमा दश दिशा मानिन्छन्॥

गत प्रकरणमा पृथिवी, जल, तेज, वायु आदि द्रव्य र कतिपय गुणको पनि विवरण दिइयो। सूत्रकारले आउने प्रकरणमा शब्दका बारेमा विवरण दिने जमर्को गरेका छन्। शब्दका बारेमा विभिन्न प्रकारका मतहरू पाइन्छन् जसले गर्दा नाना संशयहरू उत्पन्न हुन्छन्। न्याय दर्शनमा षोडश पदार्थको उद्देश र लक्षण गरिसकेपछि ती पदार्थहरूका बारेमा विभिन्न प्रकारका संशय हुने भएकाले तिनीहरूको परीक्षा गर्नुपर्ने भावना व्यक्त गरेर अन्य पदार्थको परीक्षा गर्नुभन्दा पहिले संशयको परीक्षा प्रस्तुत गरेका छन्। त्यस्तै नै कणाद मुनिले पनि प्रस्तुत प्रकरणमा पहिले संशयको चिनारी गराएका छन्–

सामान्यप्रत्यक्षाद् विशेषाप्रत्यक्षाद् विशेषस्मृतेश्च संशयः ॥१७॥

सामान्यप्रत्यक्षात् = सामान्य धर्मको प्रत्यक्ष अर्थात् बोध। **विशेषाप्रत्यक्षात्** = विशेष धर्मको अप्रत्यक्ष (र)। **विशेषस्मृतेः** = विशेष धर्मको स्मरणबाट। **च** = पनि। **संशयः** = संशय (उत्पन्न हुन्छ)।

यहाँ सामान्य धर्म भनेको दुई वा दुईभन्दा बढी वस्तुमा रहने धर्म हो र विशेष धर्म भनेको एउटा वस्तुमा रहने धर्म हो। जस्तै कुनै व्यक्ति साँझपख कुनै बाटो

---

१. मिथिलावृत्तिमा **दिगन्तराणि** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हिँडिरहेको छ, उसले बाटामा ठिङ्ग उभिएको मान्छेजस्तो केही वस्तु देख्छ। केही अँधेरो अँधेरो थियो। अतः त्यो कुनै मान्छे हो वा स्थाणु (काठ=ठुटो) भन्ने निश्चय गर्न सक्दैन। किनभने त्यसमा रहेको लम्बाइ, चौडाइ, मोटाइ, अग्लोपना आदि मान्छे र ठुटा दुवैमा हुने थिए। अर्थात् ती गुणहरू मान्छेमा र ठुटामा समान नै थिए। यसरी सामान्य धर्मको उसलाई प्रत्यक्ष भयो तर न त मानवमा हुने **हस्तपादादिमत्त्व** विशेष धर्मको ज्ञान भयो न त स्थाणुमा हुने **वक्रकोटरादिमत्त्व**को ज्ञान भयो। विशेषाप्रत्यक्ष भनेको यही हो। त्यसै समयमा उसलाई दुवैको विशेष धर्म– हस्तपादादि र वक्रकोटरादिको स्मृति पनि भयो। यी तीन कारणले उसमा संशय उत्पन्न हुन्छ। वस्तुतः यी तीनओटा कारणमात्र संशयका कारण नभएर कुनचाहिँ हो? जानूँ भन्ने जान्ने चाहना पनि संशयका लागि कारण हो। यस विषयलाई स्पष्ट पार्न संशयको चिनारीका क्रममा न्यायसूत्रकारले ... **विशेषापेक्षो विमर्शः संशयः (न्या.सू.**, १।१।२३) भनेका छन्। प्रशस्तपादाचार्यले प्रशस्तपादभाष्यमा पनि यही भावना व्यक्त गरेका छन्– ... **किंस्विदित्युभयावलम्बी विमर्शो संशयः** (इ.स.१९९७ : ४११)। न्यायसूत्रमा भएका अन्य पदले संशयको कारणताको जानकारी दिन्छन्।

यहाँ संशयका तीनओटा कारण देखाइएका छन् भने न्यायसूत्रमा समानधर्मोपपत्ति, अनेकधर्मोपपत्ति, विप्रतिपत्ति, उपलब्ध्यव्यवस्था र अनुपलब्ध्यव्यवस्था गरी संशयका पाँचओटा कारण बताइएका छन्॥

संशयलाई प्रथमतः बहिर्विषयक र अन्तर्विषयक गरी दुई भागमा विभाजन गरिन्छ। बहिर्विषयक पुनः दृश्यमानधर्मिक र अदृश्यमानधर्मिक गरी दुई प्रकारका हुन्छन्। यहाँ सूत्रकारले प्रथमतः उक्त बहिर्विषयक भेदका उदाहरण सूत्रमुखेन देखाउँछन् भने त्यसपछि अन्तर्विषयक भेदका उदाहरण देखाउँछन्।

बहिर्विषयक दृश्यमानधर्मिक संशय–

दृष्टञ्च दृष्टवत्[1] ॥१८॥

दृष्टञ्च = अहिले देखिएको। **दृष्टवत्** = पहिले देखेको धर्मयुक्त छ।

कुनै व्यक्तिले पहिले स्थाणु र पुरुष दुवैमा समान स्थूलत्व, उच्चत्वादि देखेको थियो भने अहिले बेलुकीपख कतै जाँदै गर्दा एउटा वस्तु देख्यो अलिक अँध्यारोले गर्दा त्यो वस्तु ठुटे हो वा मनुष्य हो? भन्ने कुराको निश्चय गर्न सकेन। किनकि माथि भनेझैं त्यस वस्तुमा भएको सामान्य धर्मको उसलाई प्रत्यक्ष भयो तर न मानवमा हुने हस्तपादादिमत्त्व विशेष धर्मको ज्ञान भयो न त स्थाणुमा हुने वक्रकोटरादिमत्त्वको ज्ञान भयो यही नै विशेषाप्रत्यक्ष भनेको हो। जुन जुन धर्मी देखिए र जानिए ती दुवै धर्म समान हुन्, अतः निश्चय नभएर स्थाणु हो कि पुरुष भन्ने संशय उत्पन्न भयो। यो

---

१. मिथिलावृत्तिमा **दृष्टम् अदृष्टञ्च** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

संशयको कारण दृश्यमान समान धर्म हो। अतः यस्तो संशयलाई बाह्यविषयक दृश्यमानधर्मिक संशय भनिन्छ॥

अब बहिर्विषयक अदृश्यमानधर्मिकका बारेमा सूत्रकार भन्छन्–

यथादृष्टमयथादृष्टत्वाच्च[1] ॥१९॥

यथादृष्टम् = पहिले जस्तो देखिएको थियो। **अयथादृष्टच्च** = त्यस्तै नदेखिएर पनि (संशय हुन्छ)।

शङ्कर मिश्र भन्छन्– **संशयहेतुरिति शेषः**। पहिले कुनै मान्छेलाई केश, स्मश्रुमान् देखिएको थियो। अर्को पटक देख्दा उसलाई सम्पूर्ण मुण्डी देखियो र अहिले वस्त्रद्वारा टाउको पूरै ढाकेको अवस्थामा देखियो भने संशय हुन्छ– यो मान्छे सकेश छ कि निष्केश छ?॥

अन्तर्विषयक संशयको हेतु बताइन्छ–

विद्याऽविद्यातश्च संशयः[2] ॥२०॥

विद्याऽविद्यातः = विद्या तथा अविद्याबाट। **च** = पनि। **संशयः** = संशय हुन्छ।

हामीलाई विभिन्न ज्ञानहरू हुन्छन्। ती ज्ञानको फलबाट ती ज्ञानहरू यथार्थ हुन् कि अयथार्थ भन्ने जानकारी हुन्छ। यदि त्यस ज्ञानका अनुसार काम भयो भने त्यो ज्ञान यथार्थ रहेछ, यदि त्यो बोधअनुसार काम भएन भने त्यो बोध अयथार्थ रहेछ भन्ने जानकारी हुन्छ। जस्तो कि कहिलेकाहिँ एउटा ज्योतिषीले भनेको कुरा पुग्छ भने कहिलेकाँहि त्यही ज्योतिषीले भनेको कुरा पुग्दैन। अर्को पटक उसैलाई आफ्नो भनाइप्रति संशय हुन्छ– मैले भनेको कुरो सत्य हो कि असत्य? यसलाई यसरी पनि व्याख्या गर्न सकिन्छ– एउटा व्यक्तिले भन्छ–आत्मा छ, अर्काले भन्छ– आत्मा छैन। अथवा एउटाले भन्छ– आत्मा नित्य छ, अर्काले भन्छ– आत्मा अनित्य छ। तेस्रो सुन्नेलाई संशय हुन्छ– यी दुई भनाइमा कुन सत्य छ– आत्मा छ वा छैन? आत्मा नित्य छ वा अनित्य?॥

उपर्युक्त तरिकाले संशयका बारेमा विवेचन गरिसकेपछि जुन विषयको परीक्षाको प्रसङ्गमा संशयको बारेमा व्याख्या गरियो, त्यही शब्दको चिनारी दिँदै सूत्रकार भन्छन्–

श्रोत्रग्रहणो योऽर्थः स शब्दः ॥२१॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा **यथादृष्टमयथादृष्टम्** पाठ छ।
२. मिथिलावृत्तिमा यस सूत्रको ठाउँमा **विद्योपलब्धिरविद्यानुपलब्धिः** छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

श्रोत्रग्रहणः = श्रोत्र इन्द्रियद्वारा ग्रहण गरिने। **योऽर्थः** = जुन अर्थ। **सः** = त्यो। **शब्दः** = शब्द (हो)।

जुन अर्थ/पदार्थ कानद्वारा गृहीत हुन्छ, त्यो पदार्थ शब्द हो॥

श्रोत्र इन्द्रियद्वारा ग्रहण गरिने अर्थ शब्द हो भन्ने त जानियो। तर त्यसका बारेमा संशय हुन्छ–

तुल्यजातीयेष्वर्थान्तरभूतेषु विशेषस्योभयथा दृष्टत्वात् ॥२२॥

तुल्यजातीयेषु = समानजातीय {(गुणमा) (र)}। **अर्थान्तरभूतेषु** = अर्का पदार्थ (द्रव्य, कर्ममा)। **विशेषस्य** = भेद(को)। उभयथा = दुवै थरीमा (समानजातीय र असमानजातीयमा)। **दृष्टत्वात्** = देखिएकाले।

शब्दमा शब्दत्व र श्रोत्रग्राह्यत्व धर्म छन्। ती दुई धर्म शब्ददेखि अतिरिक्त अन्य तेइसओटा गुणमा पनि पाइँदैनन् र द्रव्य र कर्ममा पनि पाइँदैनन् अतः संशय हुन्छ- इन्द्रियद्वारा ग्रहण गरिने अर्थ शब्द द्रव्य, गुण र कर्ममध्ये कुन हो?॥

यसरी सूत्रकारले श्रोत्र इन्द्रियद्वारा ग्रहण गरिने शब्द द्रव्य, गुण र कर्ममा के हो भन्ने संशय देखाएर अगाडि भन्दछन्–

एकद्रव्यत्वान्न द्रव्यम् ॥२३॥

एकद्रव्यत्वात् = (शब्दको समवायिकारण) एउटामात्र द्रव्य भएकाले। **न द्रव्यम्** = द्रव्य होइन।

सूत्रमा रहेको एकद्रव्य शब्दको समास शङ्कर मिश्रले उपस्कारमा यसरी गरेका छन्– **एकं द्रव्यं समवायि यस्य तदेकद्रव्यम्** (२।२।२३)। कुनै पनि कार्य द्रव्यको समवायिकारण एउटा द्रव्यमात्र नदेखिएर न्यूनतम दुइटा देखिन्छन्। जस्तो घैँटाको समवायिकारण एउटा द्रव्य होइन अपितु दुइटा कपाल हुन्। अन्यत्र पनि त्यसरी नै बुझ्नुपर्छ। तर शब्दको कारण भने एउटामात्र द्रव्य हो अर्थात् आकाश द्रव्य हो भन्ने कुरो माथि **परिशेषाल्लिङ्गमाकाशस्य** (२।१।२७) आदि सूत्रहरूमा बताइयो। अतः शब्द द्रव्य होइन भन्ने निष्कर्ष निस्कन्छ॥

त्यसो भए शब्द कर्म हो त? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

नापि कर्माऽचाक्षुषत्वात् प्रत्ययस्य[1] ॥२४॥

नापि कर्म = न त कर्म (हो)। **अचाक्षुषत्वात्** = चाक्षुष नहुनाले। **प्रत्ययस्य** = (शब्दको) ज्ञानको।

---

१. मिथिलावृत्तिमा अचाक्षुषत्वाच्च प्रत्यक्षस्य शब्दो न कर्म पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शब्द कर्म पनि होइन किनकि कर्मको ग्रहण चक्षुरिन्द्रियले हुन्छ भने शब्दको ज्ञान त चक्षुरिन्द्रियले हुँदैन। यो शब्दको कर्मसँगको वैधर्म्य हो। कर्म चाक्षुष हो भने शब्द अचाक्षुष हो। अतः शब्दलाई कर्म मात्र सकिँदैन॥

कर्म चाक्षुष र शब्द अचाक्षुष भएर शब्दको कर्मसँग वैधर्म्य भएकाले शब्दलाई कर्म मात्र नसकिने हो भने शब्द पनि आशुविनाशी हो र कर्म पनि आशुविनाशी हो। शब्दको आशुविनाशित्व कर्मसँग साधर्म्य भएकाले शब्दलाई कर्म मात्र सकिएला नि त? भन्ने आशङ्काको समाधान गर्दछन् सूत्रकार कणाद–

गुणस्य सतोऽपवर्गः कर्मभिः साधर्म्यम्॥२५॥

गुणस्य सतः = (शब्द) गुण भएर। **अपवर्गः** = छिटो नाश हुनु। **कर्मभिः** = कर्मसँग। **साधर्म्यम्** = समानता (हुन्छ)।

द्वित्वादि सङ्ख्या, ज्ञान, सुख, दुःख आदि गुण पनि आशुविनाशी नै हुन्। शब्द पनि आशुविनाशी नै हो। कर्म पनि आशुविनाशी हो। कर्म र शब्द दुवै आशुविनाशी भएकाले आशुविनाशित्व शब्द र कर्म दुवैको साधर्म्य हो। शब्द गुण भए पनि कर्मसँग साधर्म्य हुन सक्छ। अर्थात् शब्दको कर्मसँग आशुविनाशित्व साधर्म्य भए पनि शब्दलाई कर्म मान्नुपर्ने आवश्यकता छैन॥

शब्द आशुविनाशी भए तापनि यो आकाशको लिङ्ग अर्थात् ज्ञापक होइन किनकि कार्य भए मात्र लिङ्ग हुन सक्छ। यो त नित्य छ। कहिलेकाहिँ अनुपलब्ध भएको त व्यञ्जकको अभावले गर्दा हो भन्ने आशङ्कामा भनिन्छ–

सतो लिङ्गाभावात्॥२६॥

सतः = (शब्द) रहिरहन्छ, नित्य हो (भन्ने कुरामा)। **लिङ्गाभावात्** = प्रमाण नभएकाले।

शब्द नित्य अर्थात् सदा वर्तमान छ भन्ने कुरामा प्रमाण नभएकाले यसलाई नित्य मात्र सकिँदैन। यदि उच्चारणभन्दा पहिले नै शब्द हुन्थ्यो भने त्यसको प्रमाण हुनुपर्ने। तर नसुनिएको अवस्थामा अथवा अनुच्चरित अवस्थामा शब्द छ भन्ने कुरामा कुनै प्रमाण छैन॥

त्यसो भए शब्द अनित्य छ भन्ने कुरामा प्रमाण छ त?–

नित्यवैधर्म्यात्॥२७॥

नित्यवैधर्म्यात् = नित्यसँग वैधर्म्य भएकाले।

नित्य वस्तुहरूसँग शब्दको वैधर्म्य उपलब्ध हुने भएकाले शब्द अनित्य हो॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शब्द व्यङ्ग्य होइन भन्ने पक्का भएपछि शब्दको अनित्यत्व सिद्ध गर्दछन् सूत्रकार–

अनित्यश्चायं कारणतः[1] ॥२८॥

अयम् = यो (शब्द)। **अनित्यश्च** = अनित्य पनि छ (अनित्य हो)। **कारणतः** = कारणबाट (उत्पन्न हुनाले)।

कारणबाट शब्द उत्पन्न हुने भएकाले शब्द अनित्य हो। भेरीदण्डादिको संयोगबाट शब्द उत्पन्न भएको देखिन्छ। त्यसरी उत्पन्न भएको अनुभव हुने भएकाले शब्द अनित्य हो भन्ने पक्का हुन्छ॥

शब्द कारणबाट उत्पन्न हुने विषयलाई कसरी जान्ने? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

न चासिद्धं विकारात् ॥२९॥

न चासिद्धम् = (कारणबाट उत्पन्न हुन्छ भन्ने विषय) असिद्ध छैन। **विकारात्** = विविध रूपमा उत्पन्न हुने भएकाले।

शब्द विकार अर्थात् विविध रूपमा उत्पन्न हुने विषय अनुभूत छ। शब्द तीव्र, मन्द, तीव्रतर, मन्दतर आदि भएको सबैलाई अनुभूति हुन्छ। त्यस्तै मान्छेको ध्वनिमा विविधता हुनु पशुपंक्षीहरूको ध्वनिमा परस्पर विलक्षण हुनु पनि शब्द विकारयुक्त हुन्छ भन्ने कुराको स्पष्ट प्रमाण हो॥

अनित्य सिद्ध गर्ने प्रमाणहरूलाई नै व्यङ्ग्य सिद्ध गर्ने प्रमाण मान्दा के होला? अर्थात् जसलाई शब्दका निमित्त भनियो तिनीहरूलाई शब्दका व्यञ्जक मान्दा के होला? भन्ने प्रश्नमा सूत्रकार भन्छन्–

अभिव्यक्तौ दोषात्[2] ॥३०॥

अभिव्यक्तौ = अभिव्यक्ति मान्दा। **दोषात्** = दोष हुने भएकाले (शब्दलाई व्यङ्ग्य मान्न सकिँदैन)।

शब्दको अभिव्यक्ति हुन्छ भन्ने मान्ने हो भने विभिन्न खालका दोष वा आपत्ति आइपर्छन्। अतः शब्दको अभिव्यक्ति मान्न सकिँदैन॥

शब्द यदि व्यङ्ग्य होइन र जन्य हो भने त्यसका कारणहरू के के हुन् भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ–

---

१. मिथिलावृत्तिमा **कारणवतो विकारात्** यस्तो सूत्र छ।
२. मिथिलावृत्तिमा **दोषात्** मात्रै छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

संयोगाद् विभागाच्च[1] शब्दाच्च शब्दनिष्पत्तिः ॥३१॥

संयोगाद् = संयोगबाट। **विभागाच्च** = विभागबाट पनि। **शब्दाच्च** = शब्दबाट पनि। **शब्दनिष्पत्तिः** = शब्दको निष्पत्ति (हुन्छ)।

संयोगबाट विभागबाट र शब्दबाट शब्दको उत्पत्ति हुन्छ।

शब्दको समवायिकारण आकाश हो भने असमवायिकारण संयोग, विभाग र शब्द हुन्। भेरी, मृदङ्ग, दण्ड आदि निमित्त कारण हुन्। जब भेरी र दण्डको संयोग हुन्छ अनि शब्दको उत्पत्ति हुन्छ। हामीले ताली बजाउँदा शब्दको उत्पत्ति हुन्छ। दुई हातको संयोगबाट शब्दको उत्पत्ति भएको हो। त्यस्तै बाँसलाई चिर्दा वा कुनै कपडा च्यात्दा पनि शब्दको उत्पत्ति हुन्छ। बाँस वा कपडाको विभागबाट शब्दको उत्पत्ति भएको हो। कुनै ठाउँमा उत्पन्न शब्द अलिक पर रहेको व्यक्तिले केही समयपछि सुन्छ। सुरुमा संयोग वा विभागबाट शब्दको उत्पत्ति हुन्छ, वैशेषिक दर्शनमा शब्दलाई गुण मानिने र गुणमा गति नहुने हुनाले त्यही शब्द पर पुग्छ र पर रहेको व्यक्तिले सुन्छ भन्न सकिँदैन। अतः पहिलो शब्दले अर्को शब्द, फेरि त्यो शब्दले अर्को शब्द जन्माउँदछ। त्यसो हुँदै श्रोताको श्रोत्रेन्द्रियसम्म पुग्छ र त्यो शब्द श्रोताले सुन्छ। यसरी शब्दबाट शब्द उत्पन्न हुँदै गएर कर्णकुहरमा उत्पन्न भएको शब्द श्रोताले सुन्छ। शब्दबाट शब्द उत्पन्न हुन्छ भनेको यही हो। दमाहा र आकाशको संयोगले दमाहा र दण्डको संयोगको अपेक्षा गरेभैँ दमाहा र दण्डको संयोगले दण्डमा रहेको वेगको अपेक्षा गरेको हुन्छ। यसरी यहाँ निष्कर्ष के आउँछ भने ध्वनिरूप वर्णका लागि भेरी र आकाशको संयोग असमवायिकारण हो भने भेरी र दण्डको संयोग र दण्डमा भएको वेग दुवै निमित्त कारण हुन्- **भेर्याकाशसंयोगोऽसमवायिकारणम्, भेरीदण्डसंयोगो दण्डगतश्च वेगो निमित्तकारणम्** (भट्टः, इ.स.१९९७ : ६९४)। त्यसै गरी आकाश समवायिकारण हो। विभागबाट शब्द उत्पन्न हुँदा बाँसका अवयवको विभाग निमित्तकारण हो भने बाँसका अवयव र आकाशको विभाग असमवायिकारण हो अनि आकाश समवायिकारण हो। यसरी शब्द उत्पन्न हुने प्रक्रिया अभिव्यक्ति पक्षमा हुन सक्दैन अतः शब्द नित्य होइन प्रत्युत अनित्य सिद्ध हुन्छ॥

शब्द अनित्य हुनुमा सूत्रकार अर्को हेतु दिन्छन्-

लिङ्गाच्चानित्यः शब्दः[2] ॥३२॥

लिङ्गाच्च = अनुमानबाट पनि। **अनित्यः** = अनित्य (हुन्छ)। **शब्दः** = शब्द (गुण)।

---

१. मिथिलावृत्तिमा **च** पद छैन।
२. मिथिलावृत्तिमा **शब्दः** पद छैन।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अनित्यता सिद्ध गर्नका लागि लिङ्ग अर्थात् साधक हेतु (प्रमाण) भएकाले पनि शब्द अनित्य हो भन्ने सिद्ध हुन्छ।

यहाँ शब्दको अनित्यता सिद्ध गर्ने हेतु भनेको अनुमान प्रमाण हो। माथिको सूत्रमा शब्दको उत्पत्तिको प्रकार बताइयो। **जातस्य हि ध्रुवो मृत्युः (श्रीमद्भगवद्गीता,** २।२७) भनेझैं उत्पन्न वस्तु विनाशशील नै हुन्छ, शब्द पनि उत्पन्न हुने भएकाले विनाशशील नै हुन्छ। यसरी शब्द उत्पन्न र विनाशशील भएकाले ध्वनिरूप र वर्णरूप दुवै प्रकारको शब्द अनित्य हुन्छ। साथै हामीले शब्दलाई मन्द, मन्दतर, तीव्र तीव्रतर आदिका रूपमा ग्रहण गर्छौं। यो अनित्यताको व्यवहार हो। बाह्येन्द्रियद्वारा ग्राह्य पदार्थ सबै अनित्य हुन्छन्, शब्द पनि बाह्येन्द्रिय(श्रोत्रेन्द्रिय)द्वारा ग्राह्य हो। अतः अनित्य हुन्छ। शङ्कर मिश्रले यस सूत्रको व्याख्याका क्रममा उपस्कारमा **वर्णात्मकः शब्दोऽनित्यः जातिमत्त्वे सति श्रोत्रेन्द्रियग्राह्यत्वाद् वीणादिध्वनिवदित्यर्थः** भनेर वर्णात्मक शब्दको अनित्यत्व सिद्ध गर्न अनुमानाकारको प्रयोग गरेका छन्।

न्याय दर्शनमा शब्दको अनित्यता सिद्ध गर्न उत्पत्तिमत्त्व, ऐन्द्रियकत्व (इन्द्रिय-ग्राह्यत्व) र कृतकवदुपचार गरी तीनओटा हेतु दिइएका छन्- **आदिमत्त्वादैन्द्रिय-कत्वात् कृतकवदुपचाराच्च (न्या.सू.,** २।२।१३)। तर वैशेषिक सूत्रले लिङ्ग अर्थात् हेतुबाट शब्दको अनित्यताको सिद्धि हुन्छ त भन्यो तर लिङ्ग (हेतु) के-कस्तो हुन सक्छ भन्ने विषयमा भने विवेक प्रयोग गर्ने अवकाश दियो॥

सिद्धान्तीद्वारा भनिएको पूर्वोक्त अनित्यत्व हेतुमा दोष दिँदै पूर्वपक्षी (मीमांसक) भन्दछन्-

द्वयोस्तु प्रवृत्त्योरभावात् ॥३३॥

द्वयोस्तु = (गुरु र शिष्य) दुइटाको। **प्रवृत्त्योः** = (अध्ययन र अध्यापन) दुइटा प्रवृत्तिको। **अभावात्** = अभाव हुने भएकाले (शब्दलाई अनित्य मात्र सकिँदैन)।

यदि शब्दलाई अनित्य मात्रे हो भने गुरु र शिष्यको अध्ययन र अध्यापनमा प्रवृत्ति हुन सक्दैन। किनभने यदि शब्दलाई अनित्य मानियो भने गुरुद्वारा भनिएको शब्द बिचमा नै नष्ट हुने भएकाले शिष्यसम्म पुग्न सक्दैन र शिष्यले केही पनि बुझ्न सक्दैन। अतः ध्वन्यात्मक शब्दलाई अनित्य नै माने पनि वर्णात्मक शब्दलाई नित्य मान्नुपर्छ। न्याय दर्शनमा **सम्प्रदानात्** (२।२।२५) भन्ने सूत्रमा यही भाव व्यक्त गरिएको छ॥

शब्दको नित्यत्व सिद्ध गर्न अर्को हेतुको उपस्थापन गरिन्छ-

प्रथमाशब्दात् ॥३४॥

प्रथमाशब्दात् = प्रथमा शब्दबाट।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ऋग्वेदमा **सामिधेनी ऋचा** एघार छन्। तर पन्ध्रओटा धामिधेनी आहुतिको विधान छ। एघार ऋचाबाट पन्ध्र आहुति कसरी दिने भन्ने विचारमा आचार्यहरूले उपाय बताएका छन्- **त्रिः प्रथमामन्वाह त्रिरुत्तमाम्**। पहिलो ऋचालाई प्रथमा, बिचको ऋचालाई मध्यमा र अन्तिमको ऋचालाई उत्तमा भनिन्छ। दिनुपर्ने आहुतिको पूर्त्तिका लागि पहिलो ऋचालाई तीन पटक आवृत्ति गरेर आहुति दिने र अन्तिम ऋचालाई तीन पटक आवृत्ति गर्ने। यसरी दुइटा ऋचालाई तीन तीन पटक गरी छ पटक उच्चारण गरेपछि बाँकी नौ ऋचा भए र जम्माजम्मी पन्ध्र आहुति हुने भए। यदि शब्दलाई अनित्य मान्ने हो भने त ती ऋचालाई दोहोऱ्याउन, तेहेऱ्याउन सकिँदैन। अतः नित्य मान्नुपर्ने हुन्छ॥

शब्दको नित्यत्व सिद्ध गर्न अर्को हेतु दिइन्छ-

सम्प्रतिपत्तिभावाच्च[1] ॥३५॥

सम्प्रतिपत्तिभावात् = प्रत्यभिज्ञा हुने भएकाले। च = पनि।

सम्प्रतिपत्ति भनेको प्रत्यभिज्ञा हो। प्रत्यभिज्ञा हुने भएकाले पनि शब्द नित्य हुन्छ।

त्यही ककार हो, त्यही गकार हो। मैले जुन श्लोक भनेको थिएँ, रामले पनि त्यही श्लोक भन्यो। जुन गाथा मैत्रले उच्चारण गरेको थियो, चैत्रले पनि त्यही गाथा उच्चारण गऱ्यो भन्ने जस्ता व्यवहार हुन्छन्। यदि शब्द अनित्य हुन्थ्यो भने यस्ता खालका व्यवहार हुन सक्दैनथे। अतः शब्द नित्य छ॥

नित्यत्वको सिद्धिका लागि पूर्वपक्षीले प्रस्तुत गरेका माथिका हेतुहरू दोषयुक्त छन्-

सन्दिग्धाः सति बहुत्वे ॥३६॥

सन्दिग्धाः = अनैकान्तिक (हुन्छन्)। **बहुत्वे सति** = (शब्दको) नानात्व (अनित्यत्व) भए पनि (ती हेतु हुन सक्ने भएकाले)।

सूत्रको आशय स्पष्ट पार्दै शङ्कर मिश्र भन्छन्- **सन्दिग्धाः अनैकान्तिका इत्यर्थः (उपस्कारः**, २।२।३६)। सन्दिग्ध भनेको अनैकान्तिक हेत्वाभास हो। अनित्यमा पनि माथिका हेतुहरूको प्रयोग हुने भएकाले शब्दनित्यत्वका साधक उक्त हेतुहरू (अध्ययनाध्यापनप्रवृत्ति, श्रौतप्रथमा शब्दप्रयोग र प्रत्यभिज्ञा) अनैकान्तिक नामको हेत्वाभास दोषयुक्त छन्॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा यस सूत्रलाई यस आह्निकको अन्तिममा पनि पढिएको छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यदि शब्द अनित्य हुने हो भने त शब्दको उच्चारणगत भेदले वर्णका अनन्त भेद हुने भएकाले पचास वर्ण, बीस वर्ण, आठ अक्षरको मन्त्र, तीन अक्षरको मन्त्र, आठ अक्षरको अनुष्टुप् छन्द इत्यादि सङ्ख्याको निर्धारण कसरी होला त? अर्थात् सङ्ख्यानिर्धारण नहुने समस्या हुन्छ भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

सङ्ख्याभावः सामान्यतः ॥३७॥

सङ्ख्याभावः = सङ्ख्याको स्थिति। **सामान्यतः** = जातिबाट (हुने हो)।

शब्द अर्थात् यस प्रसङ्गमा वर्ण अनित्य भए पनि वर्णमा रहने सामान्य नित्य हुन्छ र सामान्यका आधारमा नै उक्त सङ्ख्याको निर्धारण हुने भएकाले कुनै समस्या आउँदैन। संसारमा देखिने अनेक वस्तुहरू अनित्य छन्। तथापि तिनीहरूमा रहने जातिले गर्दा यो त्यही हो भन्ने व्यवहार हुन्छ। जस्तो अनेक पिप्पलमा रहने पिप्पलत्वका कारणले पहिले देखेको र जानेकोभन्दा भिन्न पिपललाई पनि यो त्यही पिपल हो भन्ने व्यवहार हुन्छ, अर्थात् भिन्न भिन्न व्यक्तिलाई पनि त्यसमा रहने सामान्यका कारणले एकताको व्यवहार हुन्छ। त्यस्तै भूत, वर्तमान र भविष्यमा उच्चारण हुने अकार, ककार, गकार आदिमा रहने अत्व, कत्व, गत्व आदिका कारणले वर्णको नियत सङ्ख्याको व्यवहार हुन्छ। यो त्यही हो भन्ने प्रत्यभिज्ञात्मक व्यवहार पनि हुन्छ॥

॥ इति वैशेषिकसूत्राणां द्वितीयाध्याये द्वितीयमाह्निकम्॥

॥ समाप्तश्च द्वितीयोऽध्यायः॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तृतीयाध्यायस्य

प्रथममाह्निकम्

दोस्रो अध्यायमा पृथिवी, जल, तेज, वायु र द्रवत्वविषयक विवरण, अनुमानको चिनारी, ईश्वरसिद्धिप्रकार, आकाशविषयक विवरण, पृथिव्यादिका औपाधिक र स्वाभाविक गन्ध आदि गुणको विवरण, काल र दिशाको विवरण, संशयको विवरणका साथै शब्दविषयक विवरण दिइयो।

तेस्रो अध्यायको पहिलो आह्निकमा इन्द्रिय र ज्ञान आत्मसिद्धिको साधन हुने कुरा, साध्यसाधनभाव, हेतु, हेत्वाभास, आत्मसाधक ज्ञानोत्पत्तिको विचारका साथै परात्माको सिद्धिको विवरण दिइन्छ भने दोस्रो आह्निकमा मन र आत्मविषयक विवरण दिइन्छ। यस क्रममा सूत्रकार कणाद मुनि प्रथमतः इन्द्रिय र अर्थका बारेमा भन्दछन्–

प्रसिद्धा इन्द्रियार्थाः ॥१॥

प्रसिद्धाः = प्रसिद्ध (नै छन्)। **इन्द्रियार्थाः** = इन्द्रियका अर्थहरू।

इन्द्रिय र तिनीहरूका अर्थ अर्थात् विषयका बारेमा केही भन्नुपर्दैन, प्रसिद्ध नै छन्॥

माथिको सूत्रमा इन्द्रिय र अर्थ प्रसिद्ध नै छन् भन्नुको कारण के हो? ती प्रसिद्ध भएर के फाइदा भयो त? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्–

इन्द्रियार्थप्रसिद्धिः[1] इन्द्रियार्थेभ्योऽर्थान्तरस्य हेतुः ॥२॥

इन्द्रियार्थप्रसिद्धिः = इन्द्रिय र तिनका अर्थको प्रसिद्धि। **इन्द्रियार्थेभ्यः** = इन्द्रिय र तिनका अर्थदेखि। **अर्थान्तरस्य** = अर्को अर्थको (बोधको)। हेतुः = कारण (हो)।

इन्द्रिय र अर्थको प्रसिद्धि भनेको अर्को कुनै अर्थको हेतु हो। इन्द्रिय र अर्थको प्रसिद्धिले अर्को कुनै अर्थलाई सिद्ध गर्छ। यहाँ भन्न खोजेको कुरा के हो भने इन्द्रियहरू करण अर्थात् साधन हुन्। करण अर्थात् साधनले आफैमा केही पनि गर्न सक्दैनन्, तिनीहरूलाई केही गर्न कुनै न कुनै अधिष्ठाता अर्थात् मालिकको आवश्यकता पर्छ। आफै केही गर्ने हैसियत नराख्ने फेरि पनि काम गर्ने भएकाले तिनीहरूको अधिष्ठाताका रूपमा आत्मा सिद्ध हुन्छ भनिएको हो। इन्द्रिय र अर्थको सम्बन्धले कुनै ज्ञान उत्पन्न हुन्छ, ज्ञान भनेको गुण हो र त्यसका लागि गुणी अर्थात् आश्रय चाहिन्छ। शरीर त्यसको आश्रय बन्न सक्दैन र आश्रयका आधारमा आत्माको सिद्धि हुन्छ॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा **प्रसिद्धेः** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

इन्द्रिय र अर्थबाट जुन ज्ञान उत्पन्न हुन्छ, त्यस ज्ञानको आश्रय कुनै चेतन तत्त्व नभएर त्यसको आश्रय त शरीर नै हुन्छ किनभने म ज्ञानी, म सुखी, म दुःखी, म जान्ने आदि व्यवहार शरीरमा नै हुन्छन्। अतः इन्द्रिय र अर्थबाट अर्को आत्मा भन्ने अर्थ वा पदार्थको सिद्धि हुने कुरा गर्नु ठिक होइन किनकि त्यसलाई कसैले देखेको पनि छैन, जानेको पनि छैन, त्यसबाट त आत्माको होइन बरु शरीरको सिद्धि हुन्छ भन्ने आशयको खण्डन गर्दै सूत्रकार भन्दछन्–

सोऽनपदेशः ॥३॥

सः = त्यो। **अनपदेशः** = अहेतु हो।

माथिको भनाइमा कुनै हेतु छैन। जुन हेतु वा कारण दिइयो, त्यो अहेतु वा अकारण नै हो। इन्द्रियादिबाट देह नै ज्ञाप्य हुन्छ, सिद्ध हुन्छ भन्ने चिन्तन भूतचैतनिकवाद अर्थात् शरीरात्मवाद हो। त्यो वाद वा चिन्तन सिद्ध गर्न कुनै हेतु देखिँदैन॥

कारणाज्ञानात् ॥४॥

कारणाज्ञानात् = कारणहरूमा ज्ञान नहुनाले।

माथि इन्द्रियहरूद्वारा आत्माको होइन प्रत्युत म सुखी, म ज्ञानी आदि अनुभव शरीरमा नै हुने भएकाले ती अनुभवद्वारा शरीरको नै सिद्धि हुन्छ भन्ने जुन कुरा गरियो, त्यो कारणको अज्ञानले गर्दा गरिएको कुरा हो। कारणमा जस्तो गुण छ कार्यमा पनि त्यस्तै नै गुण हुन्छ। ... **गुणाश्च गुणान्तरम्** (१।१।१०) भन्ने सूत्रमा कारणमा भएका गुणले कार्यमा पनि आफूजस्तै गुण जन्माउँदछन् भन्ने कुरो पहिले नै गरियो। यहाँ कार्य शरीर हो भने त्यसका कारण पृथिवी आदिका परमाणु हुन्। ती परमाणुहरूमा चेतना नभएकाले शरीरमा पनि चेतना हुने प्रसङ्ग आउँदैन। अतः यहाँ शरीरको कारणको अज्ञानताले गर्दा इन्द्रिय आदि र तिनीहरूका माध्यमले हुने ज्ञानको आधार शरीरलाई मानिएको हो, जुन अज्ञानताजन्य कुरो हो। यहाँ सूत्रको उक्त ज्ञानबाट आत्माको होइन प्रत्युत ज्ञानको अधिकरणका रूपमा शरीरको सिद्धि हुन्छ भन्ने मान्नु अज्ञानता भन्ने अर्थ गर्न पनि सकिन्छ, तर वस्तुगत अर्थ शरीरको कारण परमाणुमा ज्ञान नहुनाले त्यसो मान्न सकिँदैन भन्नु नै हो। यसको व्याख्याका क्रममा मिथिलावृत्तिमा यही भाव व्यक्त गरिएको छ– **लोष्टमूलकारणपरमाणुवत् शरीरादिमूलकारणपरमाणूनामपि ज्ञानरहितत्वसाधनात्। शरीरादिमूलकारण- परमाणवो न ज्ञानवन्तः परमाणुत्वात् लोष्टमूलकारणपरमाणुवदिति॥**

शरीरका कारण पार्थिव परमाणुहरूमा चेतनारूप अव्यक्त गुण थियो। शरीर निर्मित भएपछि त्यो व्यक्त भयो भनेर मान्दा के हुन्छ त? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्–

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कार्येषु ज्ञानात्[1] ॥५॥

कार्येषु = (घटादि) कार्यमा। **ज्ञानात्** = ज्ञानको प्रसक्तिले।

यदि शरीरको कारण पृथिवी परमाणुमा अव्यक्त चैतन्य गुण थियो र शरीर बनेपछि त्यो गुण व्यक्त भयो भन्ने मान्ने हो भने शरीरमात्रै पार्थिव कार्य होइन अन्य घट आदि पनि पार्थिव कार्य हुन् र ती कार्यमा पनि चेतना अर्थात् ज्ञान हुने आपत्ति आउँछ, जहाँ ज्ञान भएको जानकारी कहिल्यै पनि कसै पनि छैन। अतः चैतन्य गुणको अर्थात् ज्ञानको आश्रय देहादिलाई मान्नु नितान्त अहेतुक र अतार्किक कुरो हो, मान्न सकिँदैन॥

यही विषयलाई सूत्रकारले अर्को शैलीमा भन्दछन्–

अज्ञानाच्च ॥६॥

अज्ञानात् = (घट आदिमा) ज्ञान नहुनाले। **च** = पनि।

जसरी शरीर पार्थिव परमाणुको कार्य हो, त्यसरी नै घट आदि पनि पार्थिव परमाणुका कार्य हुन्। यदि चैतन्यको आश्रय शरीरलाई मान्ने हो भने शरीरमा जस्तै घट आदिमा पनि ज्ञान हुनुपर्ने हो तर ज्ञानाभाव छ। ती घट आदि कार्यमा ज्ञानाभाव अर्थात् अज्ञान भएकाले घट आदिजस्तै पार्थिव पारमाणुहरूको कार्य शरीरलाई चैतन्यको आश्रय मान्न सकिँदैन॥

बौद्धहरूको चिन्तनमा साध्य र हेतुको या त तादात्म्य या त तदुत्पत्तिनामक सम्बन्ध हुनुपर्छ। यहाँ त आत्मासँग ज्ञान एवम् इन्द्रिय करणको त्यस्तो अपेक्षित सम्बन्ध कुनै पनि देखिँदैन। ती सम्बन्धविना अविनाभाव सम्भव छैन। अविनाभावविना अनुमिति हुँदैन। अतः माथिको अनुमानको कुरो उपयुक्त छैन भन्ने मतको तलका दुइटा सूत्रद्वारा खण्डन गर्ने क्रममा सुरुमा तादात्म्य पक्षको खण्डन गर्छन् सूत्रकार–

अन्यदेव[2] हेतुरित्यनपदेशः ॥७॥

अन्यदेव हेतुः = (साध्यका अतिरिक्त हेतु हुन्छ अर्थात् हेतु साध्यभन्दा) भिन्न हुन्छ। (त्यसो भएको हुनाले बौद्धहरूले भन्न खोजेको तादात्म्य हेतु) **अनपदेशः** = अहेतु = हेत्वाभास (हुन्छ)।

हेतु र साध्यको तादात्म्य मान्नु भनेको साध्य र हेतुको अभेद मान्नु हो। साध्य र हेतु अभिन्न हुनै सक्दैनन्। हेतु अवश्य पनि साध्यभन्दा अन्य अर्थात् भिन्न हुनुपर्छ। यदि हेतु साध्यदेखि अभिन्न भयो भने त्यो अनपदेश अर्थात् अहेतु हुन्छ॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा **कार्याज्ञानात्** पाठ छ।
२. मिथिलावृत्तिमा **अन्य एव** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जस्तो श्रोत्र आदि करण लिङ्ग र साध्य आत्माको तादात्म्य सम्बन्ध छैन, त्यस्तै तिनीहरूको धुवाँ र आगोभैँ तदुत्पत्तिसम्बन्ध पनि छैन अतः श्रोत्र आदि लिङ्गबाट आत्माको सिद्धिको जुन कुरा गरियो, त्यो ठिक छैन भन्ने पूर्वपक्षीका भनाइमा सूत्रकार भन्दछन्–

अर्थान्तरं ह्यर्थान्तरस्यानपदेशः[1] ॥८॥

अर्थान्तरम् = कुनै भिन्न अर्थ। **हि** = पक्का पनि। **अर्थान्तरस्य** = अर्को कुनै अर्थको। **अनपदेशः** = हेतु हुँदैन।

कुनै पनि भिन्न अर्थ कुनै अर्को साध्यको हेतु बन्न सक्दैन, अनपदेश अर्थात् अहेतु बन्छ। कुनै पनि साध्य र हेतुको सम्बन्धको निर्धारण स्वभावविशेषले हुने हो न कि तादात्म्य वा तदुत्पत्तिबाट॥

के-कस्ता खालका वस्तु हेतु बन्न सक्छन् त? भन्ने जिज्ञासामा–

संयोगि समवाय्येकार्थसमवायि विरोधि च[2] ॥९॥

संयोगि = संयोग सम्बन्धवाला। **समवायि** = समवाय सम्बन्धवाला। **एकार्थसमवायि** = एउटै अर्थमा समवाय सम्बन्धले रहने (र)। **विरोधि** = विरुद्ध। **च** = पनि।

कुनै पनि साध्यको साधन अर्थात् लिङ्ग बन्न तादात्म्य र तदुत्पत्ति सम्बन्ध चाहिने होइन परन्तु संयोगी, समवायी, एकार्थसमवायी र विरोधी पनि हेतु बन्न सक्छन्। लिङ्ग शब्द नपुंसक लिङ्गी भएकाले सूत्रमा लिङ्गको विशेषणका रूपमा प्रयुक्त 'संयोगि' आदिमा ह्रस्व इकारको प्रयोग गरिएको हो॥

एकार्थसमवायी र विरोधीको त सूत्रकारले आउने तीन सूत्रमा उदाहरण दिएका छन्। यहाँ संयोगी र समवायीको क्रमशः उदाहरण दिइन्छ–

संयोगी– **द्रव्ययोः संयोगः** भन्ने नियमका अनुसार धुवाँ अग्निजन्य भए तापनि ती दुईको संयोग सम्बन्ध नै हुन्छ। धुवाँ आगाको संयोगी हो भने त्यो आगाको हेतु अर्थात् ज्ञापक हो। छाला अर्थात् त्वक् शरीरको ज्ञापक हो र छाला र शरीरको सम्बन्ध पनि संयोग नै हो। यहाँ एउटा प्रश्न के आउन सक्छ भने संयोग सम्बन्ध भए त कुनै पनि वस्तु कुनै पनि वस्तुको लिङ्ग बन्न सक्ने हो कि? तर त्यसो होइन। मूल कुरो के हो भने दुइटा वस्तुको जे सम्बन्ध भए तापनि व्याप्तिका लागि नभइनहुने साहचर्य हुनैपर्छ। दुइटाको साहचर्य छ भने साध्य र साधक हुन सक्छन्। यहाँ आगासँग धुवाँको साहचर्य

---

१. मिथिलावृत्तिमा **अर्थान्तरम् अर्थातरस्यानपदेशः** पाठ छ।
२. मिथिलावृत्तिमा **च** पद छैन।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भएकाले नै धुवाँ लिङ्ग बन्न सकेको हो। साहचर्य भइसकेपछि एकआपसको सम्बन्ध त संयोग, समवाय आदि हुन सक्छन्।

समवायी- शब्दबाट आकाशको अनुमान। स्पर्शबाट वायुको अनुमान। ज्ञान गुणबाट आत्माको अनुमान। शब्द आकाशमा समवाय सम्बन्धले बस्छ, त्यस्तै वायुमा स्पर्श र आत्मामा ज्ञान गुण पनि॥

सूत्रकारले अब एकार्थसमवायी सम्बन्धको उदाहरण दिन्छन्-

कार्यं कार्यान्तरस्य ॥१०॥

कार्यम् = (एउटा) कार्य। **कार्यान्तरस्य** = अर्को कार्यको।

कहिलेकाहिँ एउटा कार्यले अर्को कार्यको जानकारी दिन्छ। अर्थात् एउटा कार्य अर्को कार्यको ज्ञापनको हेतु बन्न सक्छ। जस्तो कि पृथिवीमा रहेको स्पर्श पृथिवीकै रूपको ज्ञापक बन्छ। हामीले सबै वस्तुहरूलाई नियाल्दा रूप भएको वस्तुमा स्पर्श पनि रहेको पाएका छौं। अतः कुनै पार्थिव वस्तुलाई लियौं भने त्यसमा भएको रूप त्यस पार्थिव वस्तुको कार्य हो किनकि जहाँ रूप हुन्छ, त्यस वस्तुलाई त्यस रूपको कारण मानिन्छ। त्यसरी नै त्यस वस्तुमा रहेको स्पर्श पनि त्यस वस्तुको कार्य हो। माथि भनेजस्तै जहाँ रूप हुन्छ, त्यहाँ अवश्य पनि स्पर्श हुन्छ भन्ने बुझेको व्यक्तिले कुनै पार्थिव चिजमा रूप छ भन्ने जान्यो भने त्यहाँ अवश्य पनि स्पर्श छ भन्ने बुझ्छ। यसरी यहाँ त्यस वस्तुको रूप पनि कार्य हो र स्पर्श पनि कार्य हो। अनि रूपबाट स्पर्शको जानकारी गर्नु भनेको एउटा कार्य अर्को कार्यको जानकारीको हेतु हुनु हो। एकार्थसमवायी भनेको एउटै अर्थमा समवाय सम्बन्धले रहने हो॥

अब सूत्रकारले विरोधी हेतु भएको उदाहरण दिन्छन्-

विरोध्यभूतं भूतस्य ॥११॥

विरोधी = अवरोधक। **अभूतम्** = नहुनु। **भूतस्य** = भएकाको।

कहिलेकाहिँ के हुन्छ भने कुनै वस्तुको उत्पत्तिका लागि यावत् कारणहरूको उपलब्धि भए तापनि कुनै विरोधी वा अवरोधकले गर्दा कार्य हुँदैन। यावत् कारणको उपलब्धता हुँदाहुँदै पनि कार्य भएन भने त्यस्तो स्थितिबाट विरोधी अर्थात् अवरोधक रहेछ भन्ने जानकारी हुन्छ। जस्तो कि जलवर्षणका लागि मेघ कारण हो, आकाशमा बादल मडारिइरहेको छ, गड्याङ्गुडुङ पनि गर्दै छ अपितु वर्षा हुँदैन। जलवर्षणको कारण मेघादि हुँदाहुँदै पनि पानी नपर्नु भनेको त्यसको अवरोधक जलवर्षणको विरोधी हावा छ भन्ने बुझ्नुपर्छ। सूत्रमा 'अभूतम्' भनेको पानी नपर्नु हो भने 'भूतम्' भनेको त्यसको विरोधी वायु हुनु भनेको हो। अर्थात् कुनै वस्तु हुनका लागि सबै कारण हुँदाहुँदै पनि कार्य नहुनु भनेको अवरोधक हुनु हो॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यसैलाई सूत्रकारले अर्को तरिकाले बुझाउन खोज्दछन्–

भूतमभूतस्य[1] ॥१२॥

भूतम् = भएको। **अभूतस्य** = नभएकाको।

माथिको कुरालाई उल्ट्याउँदा यस सूत्रको अर्थ बुझ्न सजिलो हुन्छ। यदि सबै कारण भएपछि कार्य पनि भयो भने विरोधी रहेनछ भन्ने जानकारी हुन्छ। सूत्रमा भएको 'भूतम्' पदको अर्थ 'कार्य भयो भने' भन्ने हो र 'अभूतस्य' पदको अर्थ नभएको भन्ने हो। अर्थात् यदि कार्य भयो भने विरोधी रहेनछ भन्ने जानकारी भयो। माथिको उदाहरणमा यदि पानी पऱ्यो भने वर्षाको विरोधी वायु नभएको जानकारी हुन्छ॥

अहिलेसम्म सूत्रकारले विरोधीको उदाहरण अभावात्मक दृष्टिले दिएका थिए भने निम्न सूत्रमा भावात्मक दृष्टिले पनि दिने जमर्को गर्दछन्–

भूतो भूतस्य ॥१३॥

भूतः = भएको। **भूतस्य** = भएकाको।

दुइटा विरोधी वस्तु वा प्राणीमध्ये एउटा प्राणीलाई खुसी भएको, प्रफुल्लित भएको पाइयो भने अर्को पराजित प्राणी पनि रहेछ भन्ने जानकारी हुन्छ। सूत्रस्थ भूत पद एउटा प्रफुल्लित प्राणीको बोधक हो भने अर्को भूत पद पराजित प्राणीको बोधक हो।

अथवा एउटा अत्यन्त डराएको प्राणी देखियो भने कुनै त्यसको विरोधी, त्रास दिने खालको प्राणी रहेछ भन्ने जानकारी हुन्छ। यसको उदाहरणको रूपमा शङ्कर मिश्रले उपस्कारमा सर्प र न्याउरीलाई देखाएका छन्– जस्तो फुँकार गर्दै गरेको सर्प देखियो भने झाडीतिरको न्याउलीको अनुमान– **... यथा विस्फूर्जन्तमहिं दृष्ट्वा झायन्तरितस्य नकुलस्य** (२।२।१३)॥

यस शास्त्रमा हेतु, अपदेश, लिङ्ग, निमित्त, प्रमाण, करण शब्द पर्यायवाची मानिएका छन्– **हेतुरपदेशो लिङ्गं निमित्तं प्रमाणं करणमित्यनर्थान्तरम्** (९।२।४)। त्यो हेतु कस्तो हुनुपर्छ त भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ–

प्रसिद्धिपूर्वकत्वादपदेशस्य ॥१४॥

प्रसिद्धिपूर्वकत्वात् = व्याप्तिपूर्वक हुने भएकाले। **अपदेशस्य** = हेतुको।

अपदेश अर्थात् हेतु प्रसिद्धिपूर्वक हुनुपर्छ। प्रसिद्धि भनेको व्याप्ति हो। शङ्कर मिश्रले उपस्कारमा प्रसिद्धिको अर्थ गर्दै **प्रसिद्धिः स्मर्यमाणा व्याप्तिः ...** (३।१।१४) भनेका छन्। उनी अगाडि भन्दछन् ... **स्मर्यमाणव्याप्तिविशिष्टे हेतुः** ... अर्थात्

---

१. मिथिलावृत्तिमा **भूतं भूतस्य** पाठ छ भने त्यसपछि **अभूतम् अभूतस्य** भन्ने सूत्र दिइएको छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

स्मृतिपथमा आएको व्याप्तियुक्त हेतु नै साध्यको साधक हुन्छ। यसरी निष्कर्षमा हेतु व्याप्तियुक्त हुनुपर्छ भन्ने स्पष्ट भयो।

माथिका सूत्रहरूमा ज्ञानको आश्रय र इन्द्रियादिको अधिष्ठाताका रूपमा आत्माको अनुमानको विषय उठाइयो। ती हेतु प्रसिद्धिपूर्वक नै छन् अर्थात् तिनीहरूमा व्याप्ति छ। तर पूर्वपक्षीले ज्ञानरूप हेतुद्वारा शरीरलाई ज्ञानको आश्रयका रूपमा सिद्ध गर्न खोज्दा त्यहाँ हेतुमा हुनुपर्ने व्याप्ति छैन, व्याप्ति नहुँदा हेतु दोषयुक्त हुन्छ भन्नु नै माथि चर्चित विषयको तात्पर्य हो॥

हेतुमा व्याप्ति नहुँदा हुने दोष के-कस्ता हुन् र दोषयुक्त हेतु के के छन्? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्-

अप्रसिद्धोऽनपदेशोऽसन् सन्दिग्धश्चानपदेशः[1] ॥१५॥

अप्रसिद्धः = प्रसिद्धिरहित (हेतु)। **अनपदेशः** = अपदेश (हेतु) हुँदैन अर्थात् अहेतु हुन्छ। **असन्** = साध्याधिकरणमा नरहेको हेतु (र)। **सन्दिग्धश्च** = सन्देहयुक्त हेतु पनि। **अनपदेशः** = अनपदेश (हेत्वाभास हुन्छ)।

'अपदिश्यते = व्यपदिश्यते साधकतया' यस्तो विग्रहमा अपदेश भनेको हेतु हो। प्रसिद्धि भनेको व्याप्ति हो। व्याप्तियुक्त अपदेश हेतु बन्न सक्छ भने अप्रसिद्धिमान् अर्थात् अप्रसिद्ध अनपदेश = हेत्वाभास बन्न पुग्छ। यस सूत्रको व्याख्याका क्रममा शङ्कर मिश्रले उपस्कारमा सूत्रमा रहेको अप्रसिद्ध शब्दले व्याप्यत्वासिद्ध र विरुद्धको सङ्ग्रह गर्नुपर्ने विषय उठाएका छन्- **... व्याप्यत्वासिद्धविरुद्धयोः सङ्ग्रहः** (३।१।१५)। असिद्धले सामान्यतः असिद्ध हेत्वाभास लिए तापनि व्याप्यत्वासिद्ध लिइसकेकाले यहाँ स्वरूपासिद्ध र आश्रयासिद्ध बुझ्नुपर्छ। सन्दिग्धले अनैकान्तिक अर्थात् सव्यभिचार हेतु लिइन्छ। यसरी सारमा यो सूत्रले विरुद्ध, असिद्ध (आश्रयासिद्ध, स्वरूपासिद्ध अनि व्याप्यत्वासिद्ध) र अनैकान्तिक (साधारण, असाधारण र अनैकान्तिक) गरी तीनओटा हेत्वाभासको ग्रहण गरेको छ। भाष्यको **विरुद्धासिद्धसन्दिग्धमलिङ्गं काश्यपोऽब्रवीत्** भन्ने वाक्यले यही स्पष्ट पारेको छ॥

माथि बताइएका हेत्वाभासका उदाहरण ऋषि कणादले सूत्रमुखेन बताउँदछन्-

यस्माद्विषाणी तस्मादश्वः ॥१६॥

यस्मात् = जुन कारणले। **विषाणी** = सिंगवाला हो। तस्मात् त्यस कारणले। **अश्वः** = घोडा (हो)।

---

१. मिथिलावृत्तिमा **अप्रसिद्धोऽनपदेशः** र **असन् सन्दिग्धश्च** गरी अलग अलग दुइटा सूत्र दिइएका छन्।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अयमश्वः शृङ्गवत्त्वात् अर्थात् यो (पुरोवर्त्ती प्राणी) सिंगयुक्त भएकाले अश्व हो। यहाँ 'शृङ्गवत्त्व'लाई हेतुका रूपमा उपस्थापित गरिएको छ। त्यस हेतुबाट अश्वत्वलाई सिद्ध गर्न खोजिएको छ। परन्तु जहाँ शृङ्गवत्त्व हुन्छ, त्यहाँ अश्वत्व हुँदैन अतः यो हेतु अहेतु अर्थात् हेत्वाभास (विरुद्ध हेत्वाभास) भयो। यहाँ 'यत्र यत्र अश्वत्वं तत्र तत्र शृङ्गवत्त्वम्' भन्ने व्याप्ति बन्ने भए उक्त हेतु ठिक हेतु हुन्थ्यो तर त्यस्तो व्याप्ति बन्न नसक्ने भएकाले उक्त हेतुलाई सद् हेतु मानिँदैन। यहाँ दिइएको शृङ्गवत्त्व हेतुले अश्वत्वविरुद्ध गोत्वादिलाई सिद्ध गर्न नसक्ने भएकाले विरुद्ध भनिएको हो। यही हेतु व्याप्यत्वासिद्ध पनि हुन्छ। अनुमानको आकार यस्तो हुन्छ- **अयं** (कश्चन रासभः) **अश्वो विषाणित्वात् शशशृगालादिवत्** यहाँ रासभ अर्थात् गधा पक्ष हो भने अश्व साध्य हो। गधामा अश्वत्व स्वरूपतः नै असिद्ध छ॥

अब सूत्रमुखेन नै अनैकान्तिकको उदारहण दिइन्छ-

यस्माद्विषाणी तस्माद् गौरिति चानैकान्तिकस्योदाहरणम् ॥१७॥

(यो पुरोवर्त्ती प्राणी) **यस्मात्** = जुन कारणले। **विषाणी** = सिंगवाला हो। **तस्माद्** = त्यस कारणले। **गौः** = गाई हो। **इति** = यस अनुमानाकारमा भएको हेतु। **च** = पक्का पनि। **अनैकान्तिकस्य** = अनैकान्तिक अर्थात् सव्यभिचारको। **उदाहरणम्** = उदाहरण (हो)।

'यो पुरोवर्त्ती प्राणी सिंगवाला भएकाले गाई हो' यस प्रकारको अनुमानाकारमा रहेको शृङ्गयुक्तत्व (सिंगवाला हुनु) हेतु वस्तुतः सद् हेतु नभएर अनैकान्तिक हेत्वाभास हो। यहाँ चर्चित हेतु (वस्तुतः अहेतु) र **यस्माद्विषाणी तस्मादश्वः** (३।१।१६) भन्ने सूत्रमा चर्चित हेतुमा समानता देखिए तापनि फरक के छ भने माथिको अनुमानाकारमा पक्षमा हेतु नै थिएन। यहाँ पक्षमा हेतु त हुन्छ तर त्यो हेतु पक्ष अर्थात् साध्याधिकरणमा हुनुका साथै साध्याभावाधिकरणमा पनि हुन्छ। जस्तो कि यहाँ 'इयं गौः विषाणित्वात्' यस्तो अनुमानाकार बनाइएको छ। यहाँ गोत्वको सिद्धिका लागि विषाणित्व हेतु दिइएको छ, जुन हेतु गोत्व नभएको ठाउँ महिषी आदिमा पनि छ। अतः यो हेतु साध्याधिकरणमा भइकन पनि साध्याभावाधिकरणमा पनि भएकाले अनैकान्तिक हेत्वाभास भयो॥

उक्त तरिकाले भनौं हेत्वाभासको विवेचनाले हेतु र हेत्वाभासका बारेमा स्पष्ट पार्नुका साथै **इन्द्रियार्थप्रसिद्धिरिन्द्रियार्थेभ्योऽर्थान्तरस्य हेतुः** (३।१।२) भन्ने सूत्र र त्यसपछिका केही सूत्रमा आत्माको अनुमानका लागि व्याख्यात हेतु यथार्थ हेतु हुन् : हेत्वाभास होइनन् भन्ने स्पष्ट पार्‍यो। यसरी हेत्वाभासको विवेचन भइसकेपछि अब सूत्रकारले हेत्वाभासको विवेचनको फल अर्थात् यस प्रसङ्गको निगमन गर्दै भन्दछन्-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षाद्[1] यन्निष्पद्यते तदन्यत् ॥१८॥

आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षात् = आत्मा, इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षबाट। **यत्** = जुन (ज्ञान)। **निष्पद्यते** = उत्पन्न हुन्छ। **तत्** = त्यो। **अन्यत्** = (हेत्वाभासदेखि) अन्य हो।

यहाँ इन्द्रिय पदले बाह्य र आन्तर इन्द्रिय दुवै लिनुपर्छ। यसरी रूपादिविषयक ज्ञान उत्पन्न हुँदा आत्मा, मनः, बाह्य इन्द्रिय र रूपादिको सन्निकर्ष हुन्छ भने आत्मगत गुणको प्रत्यक्ष हुँदा आत्मा, मन र ती गुणको सन्निकर्ष हुन्छ। त्यसरी उत्पन्न हुने ज्ञान आत्मा छ भन्ने सिद्ध गर्नका लागि लिङ्ग=हेतु हो, हेत्वाभास होइन। यसै सूत्रको व्याख्याका क्रममा उपस्कारमा शङ्कर मिश्रले ज्ञान दुई प्रकारले आत्माको लिङ्ग बन्दछ भन्ने विचार व्यक्त गरेका छन्- **ज्ञानं क्वचिदाश्रितं कार्यत्वाद् रूपादिवत्** अर्थात् ज्ञान गुण हो र त्यो कतैनकतै आश्रित हुन्छ रूपहरूझैं। कुनै कार्य वा गुण निराश्रित नहुने हुनाले कतैनकतै आश्रित हुने जानकारी भइसकेपछि पृथिव्यादि अष्ट द्रव्य, देह र इन्द्रियहरूमा पनि आश्रित हुन नसकेपछि ज्ञानाश्रयका रूपमा जहाँ ज्ञान आश्रित हुन्छ, त्यो आत्मा हो भनेर आत्माको सिद्धि हुन्छ। आत्माको सिद्धि हुने अर्को तरिका प्रत्यभिज्ञाद्वारा हो भन्ने देखाउँदै शङ्कर मिश्र पुनः भन्दछन्- ... **प्रत्यभिज्ञारूपतया वा योऽहमद्राक्षं सोऽहं स्पृशामि...** अर्थात् ज्ञानका साधन इन्द्रिय हुन् र ती इन्द्रिय नियतविषयक छन् : घ्राणले सुँघ्ने काम गर्छ भने आँखाले हेर्ने मात्र काम गर्छ, त्यस्तै त्वक्ले छुने मात्र काम गर्छ। कहिलेकाहिँ हामीले 'जुन कुरो देखेका थियौं, त्यसैलाई छुँदैछौं' भन्ने व्यवहार गर्छौं, जसलाई प्रतिभिज्ञा भनिन्छ। यहाँ जुन इन्द्रियले देख्यो, त्यसैले छुने होइन। अतः मैले जसलाई देखें, त्यसलाई नै छुन्छु भन्ने प्रयोगले द्रष्टा र स्पर्शकर्ता देख्ने र छुने साधनभन्दा फरक रहेछ भन्ने जानकारी हुन्छ। जसले प्रतिसन्धान गर्छ, त्यो नै आत्मा हो यसरी प्रत्यभिज्ञाद्वारा इन्द्रियादिदेखि भिन्न आत्मा छ भन्ने सिद्ध हुन्छ॥

आफ्नो आत्माको सिद्धि गरिसकेपछि परात्माको अस्तित्व सिद्ध गर्न सूत्रको उपस्थापन गर्दछन् मुनि कणाद-

प्रवृत्तिनिवृत्ती च प्रत्यगात्मनि दृष्टे परत्र लिङ्गम् ॥१९॥

प्रवृत्तिनिवृत्ती = प्रवृत्ति र निवृत्ति। **प्रत्यगात्मनि** = आफ्नो आत्मामा। **दृष्टे** = देखिएपछि। **परत्र** = अर्को आत्मामा (अर्को आत्माको सिद्धिमा)। **च** = पनि। **लिङ्गम्** = सूचक (हुन्)।

सूत्रको 'प्रत्यगात्मनि' पदको अर्थ 'स्वात्मनि' अर्थात् आफ्नो आत्मामा भन्ने हो। हामीलाई मन परेको वस्तु वा सुखकारी वस्तुमा प्रवृत्ति हुने र मन नपरेको वा दुःखदायी

---

१. मिथिलावृत्तिमा **आत्मेन्द्रियमनोऽर्थसन्निकर्षाद् यत्** ... पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वस्तुमा निवृत्ति हुने कुराको राम्ररी अनुभव छ। प्रवृत्ति र निवृत्तिका लागि 'सुख हुन्छ' र 'दुःख हुन्छ' भन्ने ज्ञान हुनुपर्छ र अनि प्रयत्नपूर्वक प्रवृत्ति र निवृत्ति हुन्छ। यी प्रवृत्ति र निवृत्ति अनि तिनका लागि चाहिने ज्ञान र प्रयत्नले आत्मालाई सिद्ध गर्छन्। यो त भयो स्वात्मसिद्धिको कुरा। जब यस्तो प्रवृत्ति र निवृत्ति पर शरीरमा देखिन्छ, त्यहाँ ती प्रवृत्ति र निवृत्तिचाहिँ ज्ञान र प्रयत्नपूर्वक भएको जानकारी हुन्छ। ज्ञान र प्रयत्न चेतन आत्माविना सिद्ध नहुने भएकाले परात्माको सिद्धि हुन्छ॥

॥ इति वैशेषिकसूत्राणां तृतीयाध्याये प्रथममाह्निकम्॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तृतीयाध्यायस्य

द्वितीयमाह्निकम्

तेस्रो अध्यायको पहिलो आह्निकमा इन्द्रिय र ज्ञान आत्मसिद्धिको साधन हुने कुरा, साध्यसाधनभाव, हेतु, हेत्वाभास आदिको विवरण दिइयो भने दोस्रो आह्निकमा मनको सिद्धिपूर्वक त्यसको द्रव्यत्व र नित्यत्व सिद्ध गर्नुका साथै प्रत्येक शरीरमा एउटा मात्र मन हुने विषयको विवरण दिएर आत्मविषयक परीक्षा गरिन्छ। यसै क्रममा मनोविषयक विवरण दिने जमर्को गर्दछन् सूत्रकार कणाद–

आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षे ज्ञानस्य भावोऽभावश्च[1] मनसो लिङ्गम् ॥१॥

आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षे = आत्मा, इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्ष हुँदा। **ज्ञानस्य भावः** = ज्ञानको सत्ता हुनु (र)। **अभावः** = {(त्यसो नहुँदा) (ज्ञानको)} सत्ता नहुनु। **च** = पनि। **मनसः** = मनका। **लिङ्गम्** = सूचक हुन्।

बाह्य वस्तुको ज्ञान गर्न आत्मा, इन्द्रिय र ज्ञेय (बाह्य) वस्तुको सन्निकर्षको आवश्यकता पर्छ। जस्तै एउटा कुनै घटको ज्ञान गर्दा आत्मा र इन्द्रिय, इन्द्रिय र घटको सन्निकर्ष हुन्छ अनि मात्र आत्मामा घटविषयक ज्ञान हुन्छ। तर कहिलेकाहिँ कतिपय वस्तुसँग बाह्य इन्द्रियको सन्निकर्ष हुँदा पनि ज्ञान हुँदैन। त्यस वेला त्यो ज्ञान गर्ने व्यक्ति अन्यत्र नै कुनै काम वा वस्तुमा अत्यन्त ध्यानपूर्वक लागेको हुन्छ। यद्यपि त्यस वेला उसका इन्द्रियहरू विभिन्न वस्तुमा सन्निकृष्ट हुन्छन्, तैपनि ती सन्निकृष्ट विषयको ज्ञान हुँदैन। यसबाट के कुराको जानकारी हुन्छ भने इन्द्रिय र आत्माका बिचमा कुनै न कुनै ज्ञानको साधन छ, त्यो हो– मन। मनलाई आन्तर इन्द्रिय मानिन्छ। यसरी आत्मा, इन्द्रिय र अर्थसँगको सन्निकर्ष हुँदा कहिले ज्ञान हुनु, कहिले नहुनुले आन्तर इन्द्रिय मन पनि छ भन्ने जानकारी हुन्छ। यसै विषयलाई न्याय दर्शनमा बाह्य पाँचै इन्द्रियहरूको तत्तद्विषयसँग सन्निकर्ष हुँदा पनि सबैको एकै पटकमा ज्ञान नहुनुले ज्ञानका लागि बाह्य इन्द्रियका अतिरिक्त कुनै एउटा आन्तर इन्द्रियलाई पनि कारणका रूपमा मानिएको छ– **युगपज्ज्ञानानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम्** (न्या.सू., १।१।१६)॥

अब आउने सूत्रका माध्यमले मनको द्रव्यत्व र नित्यत्व सिद्ध गरिन्छ–

तस्य द्रव्यत्वनित्यत्वे वायुना व्याख्याते ॥२॥

तस्य = त्यो मनको। **द्रव्यत्वनित्यत्वे** = द्रव्यत्व र नित्यत्व। **वायुना** = वायुद्वारा। **व्याख्याते** = व्याख्यात भए।

---

१. मिथिलावृत्तिमा **ज्ञानस्याभावो भावश्च** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

माथि भनिएको तरिकाले ज्ञात अर्थात् सिद्ध भएको मनको द्रव्यत्व र नित्यत्व त वायुको व्याख्यानबाट नै जानियो।

अध्याय दुईको पहिलो आह्निकको नवौँ सूत्रदेखि सत्रौँ सूत्रसम्म वायुको प्रसङ्ग थियो। त्यहाँ गुणको अधिकरण अर्थात् गुणको समवायिकारण भएकाले वायु द्रव्य हो भनिएको थियो[1] भने वायुको परमाणुको कुनै समवायिकारण नभएकाले परमाणुरूप वायु नित्य हुन्छ भनिएको थियो। त्यस्तै मनमा पनि परत्व, अपरत्व, सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग र वेग गुण भएकाले मन द्रव्य हो भने मनको पनि कुनै पनि समवायिकारण नभएकाले मनको नित्यत्व सिद्ध हुन्छ।

अथवा यसलाई यसरी व्याख्या गरौँ– दोस्रो अध्यायको पहिलो पाउमा रहेका **अद्रव्यवत्त्वेन द्रव्यम्॥ क्रियावत्त्वाद् गुणवत्त्वाच्च॥ अद्रव्यत्वेन नित्यत्वमुक्तम्** (११-१३) यी तीन सूत्रमा जसरी अवयवी कार्यरूप वायुबाट अनुमान गरिएको वायवीय परमाणुमा गुण र क्रिया भएको हुनाले त्यसको द्रव्यत्व सिद्ध हुने र वायवीय परमाणुको कुनै समवायिकारण नभएकाले परमाणुरूप वायुको नित्यत्व सिद्ध हुने कुरा गरियो, त्यसरी नै मनमा पनि गुण र क्रिया भएकाले यसको द्रव्यत्व र मन परमाणु परिमाणको भएको हुनाले यसको कुनै समवायिकारण नभएकाले मनको नित्यत्व सिद्ध हुन्छ भन्ने बुझ्नुपर्छ।

सम्भवतः न्याय दर्शनको चिन्तनबाट प्रभावित भएर होला अथवा न्याय र वैशेषिक दर्शन समानतन्त्र हुन् र एउटा दर्शनले मानेको सिद्धान्त अर्को दर्शनमा प्रतिषिद्ध हुँदैन भन्ने मान्यताले होला यस सूत्रको अवतरणिकामा शङ्कर मिश्रले युगपत् ज्ञान हुन नसक्नुबाट सिद्ध भएको र बाह्य इन्द्रियबाट हुन नसक्ने सुख आदि उपलब्धिको करणका रूपमा सिद्ध भएको मनको द्रव्यत्व र नित्यत्व कहाँबाट सिद्ध हुन्छ? भन्ने प्रश्नमा माथिको सूत्र आएको हो भन्ने विचार व्यक्त गरेका छन्॥

न्याय दर्शनका सूत्रकार गौतमले मनको अणुत्व सिद्ध गर्न **यथोक्तहेतुत्वाच्चाणु (न्या.सू.,** ३।२।६१) भन्ने सूत्रको रचना गरेका छन्। वैशेषिक दर्शनमा भने परम महत्परिमाणवान् आकाश र आत्मामा स्पर्श नभएझैँ मनमा पनि स्पर्श छैन। स्पर्श नभएकाले मनमा पनि परम महत् परिमाण नै छ कि? भन्ने आशङ्काको उपस्थापन गरेर **तदभावादणु मनः (वै.सू.,** ७।१।२३) भन्ने सूत्रले मनको अणुत्व सिद्ध गरिएको छ। अर्थात् 'त्यसको अभाव भएकाले मन अणु परिमाणवाला हो' भनिएको छ। सूत्रमा भएको तद् शब्द सार्वनामिक शब्द हो। सर्वनाम जहिले पनि

---

१. यद्यपि त्यहाँ स्पष्टतः यसरी भनिएको छैन। तैपनि **स्पर्शश्च वायोः** (२।१।९) भन्ने सूत्रले वायुको सिद्धि गरिएको छ। त्यसरी वायुको सिद्धिमा स्पर्शलाई लिङ्गका रूपमा लिइएको छ। स्पर्श भनेको गुण हो र गुण द्रव्यमा नै बस्छ, अतः भिन्न द्रव्य सिद्ध हुन्छ भनिएको छ। यसरी वायुलाई भिन्न द्रव्यका रूपमा सिद्ध गरिएको छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पूर्वपरामर्शी हुन्छ। **तदभावादणु मनः** (वै.सू., ७।१।२३) भन्ने सूत्रभन्दा पहिलेको **विभवान्महानाकाशस्तथा चात्मा** (वै.सू., ७।१।२२) भन्ने सूत्रमा विभवात् पद छ। अतः **तदभावादणु मनः** (वै.सू., ७।१।२३) सूत्रमा रहेको तत् पदले विभव पदलाई लिइएको छ। विभव भनेको सर्वमूर्त्तद्रव्यसंयोगित्व हो। यसरी सर्वमूर्त्तद्रव्यसंयोगित्वको अभाव भएकाले मनमा महत् परिमाण छैन अपितु अणु परिमाण छ भन्नु नै सूत्रगत तात्पर्य हो।

न्यायसूत्रकारले मनको द्रव्यत्व र नित्यत्व सिद्ध गर्न कुनै पनि सूत्रको निर्माण नगरे पनि **ज्ञानायौगपद्यादेकं मनः** (न्या.सू., ३।२।५८) भन्ने सूत्रमा घ्राणज, चाक्षुष आदि ज्ञान एकै पटकमा हुन नसक्नाले मन एउटा मात्र छ भन्ने भावना व्यक्त गरेका छन्। यस वैशेषिक सूत्रमा न्यायमा झैं ज्ञानायौगपद्यका साथै प्रयत्नायौपद्य हेतुद्वारा मनको एकत्व सिद्ध गरिएको छ–

प्रयत्नायौगपद्याज्ज्ञानायौगपद्याच्चैकम्[1] ॥३॥

प्रयत्नायौगपद्यात् = (धेरै) प्रयत्न एकै पटकमा हुन नसक्नु (र)। **ज्ञानायौगपद्याच्च** = (धेरै) ज्ञान पनि एकै पटकमा हुन नसक्नाले। **एकम्** = (मन) एउटा मात्र (हुन्छ भन्ने प्रमाणित गर्दछ)।

यस सूत्रको व्याख्याका क्रममा उपस्कारमा शङ्कर मिश्रले **मनः प्रतिशरीरमिति शेषः** अर्थात् 'मन प्रतिशरीरमा एउटा एउटामात्र हुन्छ भन्ने शेष भाग पूर्ति गर्नुपर्छ' भनेका छन्। एकै पटकमा अनेक प्रयत्न नहुने र घ्राण, चक्षु आदि तिनीहरूका विषयसँग सन्निकृष्ट भए तापनि एकै पटकमा घ्राणजादि ज्ञान उत्पन्न हुन नसक्ने भएकाले एउटा शरीरमा मन एउटै मात्र हुने जानकारी हुन्छ॥

आत्माको विवेचन गर्दागर्दै बिचमा नै मनको परीक्षा गरिएको थियो। अब आत्माको अवशिष्ट परीक्षा पुनः प्रारम्भ गर्दै सूत्रकार भन्दछन्–

प्राणापाननिमेषोन्मेषजीवनमनोगतीन्द्रियान्तरविकाराः सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नाश्चात्मनो लिङ्गानि[2] ॥४॥

प्राणापाननिमेषोन्मेषजीवनमनोगतीन्द्रियान्तरविकाराः = प्राण तथा अपान वायु, निमेष (आँखा बन्द गर्नु) र उन्मेष (आँखा खोल्नु), जीवन (जिउनु), मनको गति (क्रियाविशेष), रसनादि बाह्येन्द्रियको विकारहरू (र)। **सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नाश्च** = सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष र प्रयत्न पनि। **आत्मनः** = आत्माका। **लिङ्गानि** = साधक (हुन्)।

---

१. मिथिलावृत्तिमा अन्तमा **मनः** पद बढी छ।

२. मिथिलावृत्तिमा **प्राणापाननिमेषोन्मेषजीवनमनोगतीन्द्रियान्तरविकाराः परात्मनि लिङ्गम्** यस्तो पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तेस्रो अध्यायको पहिलो पाउमा रहेको **आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षाद्यन्निष्पद्यते तदन्यत्** (१८) भन्ने सूत्रमा ज्ञानलाई आत्माको ज्ञापक लिङ्गका रूपमा देखाइएको थियो। यहाँ आत्माको ज्ञापक त्यति मात्र होइन अरू पनि छन् भन्दै सूत्रकार आत्माका अन्य ज्ञापक लिङ्गको गणना गर्दछन्- प्राण तथा अपान वायु, निमेष (आँखा बन्द गर्नु) र उन्मेष (आँखा खोल्नु), जीवन (जिउनु), मनको गति (क्रियाविशेष), रसनादि बाह्येन्द्रियको विकार अनि सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष र प्रयत्न नामका आत्माका विशेष गुणहरू पनि आत्माका साधक हुन्।

न्याय दर्शनमा **इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिङ्गम् (न्या.सू.**, १।१।१०) भन्ने एउटै सूत्रबाट इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख र ज्ञानलाई आत्माका लिङ्ग अर्थात् साधकका रूपमा देखाइएको छ भने वैशेषिक दर्शनमा पहिले ज्ञानलाई आत्माका साधकका रूपमा देखाएर यस सूत्रमा न्यायमा नदेखाइएका प्राण तथा अपान वायु, निमेष र उन्मेष, जीवन, मनको गति, रसनादि बाह्येन्द्रियमा हुने विकारलाई पनि आत्माका साधकका रूपमा देखाइएको छ। यहाँ प्राण र अपान वायुको पनि गतिविशेषलाई नै लिएर भनेको हुनाले यी सबै क्रिया नै हुन्। अर्थात् न्यायमा आत्माका कतिपय गुणहरूमात्रै आत्माका लिङ्गका रूपमा लिइएका छन् भने यहाँ कतिपय क्रिया पनि आत्माका साधकका रूपमा लिइएका छन्॥

माथिका लिङ्गहरूद्वारा आत्माको सिद्धि भए पनि त्यो आत्मा द्रव्य हो र नित्य छ भन्ने कसरी सिद्ध हुन्छ भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्-

तस्य[1] द्रव्यत्वनित्यत्वे वायुना व्याख्याते ॥५॥

तस्य = त्यो आत्माको। **द्रव्यत्वनित्यत्वे** = द्रव्यत्व र नित्यत्व। **वायुना** = वायुद्वारा। **व्याख्याते** = व्याख्यात भए।

त्यस आत्माको द्रव्यत्व र नित्यत्वको सिद्धि वायुको परमाणुको द्रव्यत्व र नित्यत्वको सिद्धि भएझैं हुन्छ। अर्थात् वायुको परमाणुको द्रव्यत्व र नित्यत्वको व्याख्याबाट आत्माका द्रव्यत्व र नित्यत्व व्याख्यात भए भन्ने मान्नुपर्छ।

क्रियावत् गुणवत् समवायिकारणमिति द्रव्यलक्षणम् (वै.सू., १।१।१६) अर्थात् क्रियाको आश्रय, गुणको आश्रय अथवा समवायिकारण हुनु नै द्रव्यको चिनारी हो। ज्ञान, इच्छा आदि गुण हुन्। तिनीहरूको आश्रय आत्मा हो। अतः आत्मा द्रव्य हो। यसै गरी कार्य द्रव्यको समवायिकारण कुनै द्रव्य हुन्छ तर आत्माको समवायिकारण कुनै अर्को द्रव्य छैन अतः यो नित्य हुन्छ भन्नु नै सूत्रको आशय हो॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा **तस्य** पद छैन।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तेस्रो अध्यायको पहिलो पाउमा रहेको **आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षाद्यन्निष्पद्यते तदन्यत्** (३।१।१८) भन्ने सूत्रमा ज्ञान र **प्राणापाननिमेषोन्मेषजीवनमनोगतीन्द्रियान्तर-विकाराः सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नाश्चात्मनो लिङ्गानि** (३।२।४) भन्ने सूत्रमा प्राण तथा अपान वायु, निमेष र उन्मेष, जीवन, मनको गति, रसनादि बाह्येन्द्रियमा हुने विकार अनि सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष र प्रयत्न गुणहरू आत्माका लिङ्ग(साधक)का रूपमा लिइएका थिए। तर कुनै वस्तुलाई साध्य बनाएर कुनै वस्तुलाई हेतु अर्थात् लिङ्ग बनाउन ती दुईको साहचर्य दर्शनका साथै व्याप्तिग्रह हुनुपर्छ। अनि मात्र लिङ्गबाट लिङ्गीको ज्ञान हुन्छ। तर आत्मा र अन्य कुनै लिङ्गको असकृत् साहचर्यदर्शन नगरिएको हुनाले र आत्मासँगको कुनै पनि लिङ्गको व्याप्ति ग्रहण नगरिएको हुनाले आत्माको अनुमान गर्न सकिँदैन। अर्थात् माथि आत्माको सिद्धिका लागि जुन अनुमान प्रमाणको कुरा गरियो, त्यो उपयुक्त छैन भन्ने पूर्वपक्षीको भावना निम्न सूत्रमा अभिव्यक्त गरिन्छ–

यज्ञदत्त इति[1] सन्निकर्षे प्रत्यक्षाभावाद् दृष्टं लिङ्गं न विद्यते ॥६॥

यज्ञदत्त इति = (यज्ञदत्तको प्रत्यक्ष गर्ने क्रममा) यो 'यज्ञदत्त हो' यस्तो। **सन्निकर्षे** = सन्निकर्ष हुँदा। **प्रत्यक्षाभावाद्** = (साध्य आत्मा र त्यसको लिङ्गसँगको सम्बन्धको) प्रत्यक्षको अभाव हुनाले। **दृष्टम्** = प्रत्यक्षीभूत। **लिङ्गम्** = साधक। **न विद्यते** = छैन।

अनुमान प्रमाणको प्रयोगका लागि कतैनकतै साध्य र लिङ्गको असकृत् साहचर्य दर्शन गरेको हुनुपर्छ। अनि ती दुईको प्याप्तिको ग्रहण गरिन्छ र अनि बल्ल लिङ्गलाई देखेर लिङ्गीको अनुमान हुन्छ। जस्तो धुवाँलाई देखेर आगाको अनुमान। तर आत्माको विषयमा न त साध्य र साधनको प्रत्यक्ष गरिएको हुन्छ, न नै ती दुईको व्याप्तिको। जस्तो कि यज्ञदत्त हो भनेर कुनै व्यक्तिको प्रत्यक्ष गर्दा त्यस व्यक्तिसँग हाम्रा इन्द्रियको सन्निकर्ष भए पनि न त साध्य आत्मासँग हाम्रो इन्द्रियको प्रत्यक्ष छ न साध्य आत्मा र साधक लिङ्गसँगको सम्बन्धको प्रत्यक्ष छ। अतः आत्मविषयक अनुमानमा आत्माको दृष्ट लिङ्ग (प्रत्यक्षतः गृहीत व्याप्तियुक्त) साधक छैन। फलतः आत्माको अनुमान हुन सक्दैन॥

न्याय दर्शनमा सूत्रकारले पूर्ववत्, शेषवत् र सामान्यतोदृष्टका भेदले अनुमानको तीन प्रकार देखाएका छन्– **अथ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानं पूर्ववच्छेषवत् सामान्यतोदृष्टञ्च (न्या.सू., १।१।५)**। त्यसमध्ये पूर्ववत् र शेषवत्को भाष्यकारले मतुप् र वतिप्रत्ययका आधारमा दुइटा अर्थ गरेका छन् भने सामान्यतोदृष्टका पनि दुई अर्थमध्ये एउटा अर्थमा लिङ्गको समानताका आधारमा गरिने अनुमान भन्ने अर्थ गरेर

---

१. मिथिलावृत्तिमा **अहं यज्ञदत्त इति** ... पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

इच्छादि गुणका आधारमा आत्माको सिद्धि गरिने अनुमान नै सामान्यतोदृष्ट अनुमान भनेका छन्।

जस्तै स्पर्शको र वायुको सम्बन्धको प्रत्यक्ष नभए तापनि अन्य क्लृप्त द्रव्यमा त्यो स्पर्श नहुने भएकाले जहाँ स्पर्श छ, त्यो नै वायु हो भन्न सकिन्छ, त्यस्तै वास्य आदिले आफै काम गर्दैनन् तिनीहरू कर्ताका अधीनमा हुन्छन् भन्ने ज्ञानबाट कुनै पनि करण कर्ताका अधीनमा हुन्छ भन्ने सामान्यतः जानिसकेपछि चक्षुरादि पनि कुनै न कुनै कर्ताका अधीनमा हुन्छन्, त्यो कर्ता नै आत्मा हो। त्यस्तै इच्छादि गुण हुन्, गुण द्रव्यमा नै बस्छन् तर इच्छादि गुण पृथ्वी आदि क्लृप्त द्रव्यमा बस्न नसक्ने भएकाले जहाँ बस्छन्, त्यो आत्मा हो भनेर सामान्यतोदृष्टबाट आत्माको सिद्धि हुन्छ भन्ने मानिन्छ। यहाँ त्यही सामान्यतोदृष्टको प्रयोग गर्दा पनि समस्या यथावत् नै रहन्छ भन्ने आशय निम्न तरिकाले व्यक्त गरिन्छ–

आत्मविषयक अनुमानमा आत्माको दृष्ट लिङ्ग (प्रत्यक्षतः गृहीत व्याप्तियुक्त) साधक नभएकाले आत्मविषयक अनुमिति हुन नसके पनि सामान्यतोदृष्टानुमानबाट आत्माको सिद्धि हुन्छ भन्ने हो भने पनि समस्या नै आउँदछ अतः सामान्यतोदृष्टबाट पनि आत्मविषयक अनुमान हुन सक्दैन भन्ने आशयको पूर्वपक्षीको विचार प्रस्तुत गरिन्छ–

सामान्यतो दृष्टाच्चाविशेषः ॥७॥

सामान्यतोदृष्टात् = सामान्यतोदृष्ट अनुमानबाट। **च** = पनि। **अविशेषः** = केही विशेष हुँदैन।

ज्ञान, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न आदि गुणको अस्तित्व भएको त हामीलाई जानकारी नै छ। ती गुणको आश्रयका रूपमा पृथ्वी, जल, तेज, वायु आदिलाई ग्रहण गर्न नसकिने र गुण गुणीमा नै बस्छ भन्ने पक्का भएकाले उक्त सामान्यतोदृष्ट अनुमानका आधारमा त्यस गुणको आश्रयका रूपमा कुनै न कुनै द्रव्य त सिद्ध होला। त्यसरी त तिनीहरूको आश्रयमात्र सिद्ध हुन्छ, त्यो आश्रय आत्मा नै हो भनेर त सिद्ध हुँदैन अतः सामान्यतोदृष्टबाट पनि आत्माको जानकारी गर्न सकिँदैन। अतः अविशेष अर्थात् केही विशेष देखिँदैन– समस्या रही नै रहन्छ॥

त्यसो भए आत्माका ज्ञापक श्रुतिवाक्य निरर्थक छन् त भन्ने आशङ्का गरेर एकदेशीका तर्फबाट भनिन्छ–

तस्मादागमिकः[1] ॥८॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा **तस्मादागमिकम्** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तस्मात् = त्यसो भएकाले। **आगमिकः** = (आत्मा) आगमिक {(आगम प्रमाणद्वारा साध्य) (मानिन्छ)}।

आत्मविषयक अनुमानमा आत्माको दृष्ट लिङ्ग (प्रत्यक्षतः गृहीत व्याप्तियुक्त) साधक नभएकाले आत्मविषयक अनुमिति हुन नसक्नु र सामान्यतोदृष्ट नामक अनुमानबाट इच्छा, ज्ञानादिको आश्रय पृथ्वी आदि अष्ट द्रव्यदेखि भिन्न द्रव्य आत्मा नै हो भन्ने निश्चय नभएपछि आत्मा आगमिक हुन्छ अर्थात् आगम नै आत्माको प्रमाण बन्छ। यसरी आगमबाट नै आत्मतत्त्वको बोध हुने भएपछि अनुमानलाई महत्त्व दिने वैशेषिक शास्त्र तत्त्वसाक्षात्कारको कारण वा शास्त्र बन्न नसक्ने समस्या पनि उत्पन्न हुन्छ। यही भावना व्यक्त गर्दछन् शङ्कर मिश्रले उपस्कारमा- **... मननप्रयोजनकमिदं तन्त्रमतन्त्रम्** (३।२।८)। आत्माका प्रमाणका रूपमा पाइने श्रुतिवाक्यहरूमध्येका केही यस्ता प्रकारका छन्- **आत्मानं ते मनसा... (ऋ.वे.,** १।१६३।६), **आत्मानं रथिनं विद्धि ... (कठोप.,** १।३।३) आदि॥

माथिको भनाइ पूर्वपक्षीका भनौं एकदेशीका भएकाले त्यसको खण्डनका लागि सूत्रकार भन्दछन्-

अहमिति शब्दस्य व्यतिरेकान्नागमिकम्[1] ॥९॥

अहमिति = म (छु=हुँ) यस्तो (अनुभवमा)। **शब्दस्य** = शब्दको। **व्यतिरेकात्** = व्यतिरेक हुनाले। **नागमिकम्** = आगमिक मान्न सकिँदैन।

हामी सबैलाई 'म' भन्ने अनुभव हुन्छ। त्यसरी म भनेको आत्मालाई हो र त्यो प्रत्यक्ष अनुभव हो। अतः त्यस अनुभूतिको कुनै शब्द प्रमाण छैन अर्थात् त्यस अनुभूतिका लागि शब्द प्रमाण मान्न सकिँदैन। त्यस अनुभूतिको 'अहम्' अर्थात् 'म'पदको वाच्य पृथिवी आदि अष्ट द्रव्यमध्ये कुनै द्रव्य पनि हुन सक्दैन। अतः त्यो 'म' पदवाच्य आत्मा हो र त्यो प्रत्यक्षतः पनि सिद्ध हुने भएकाले आत्मा केवल आगमबोध्य हो भन्न मिल्दैन॥

यसरी आत्मा प्रत्यक्ष सिद्ध छ भने त्यस आत्माको सिद्धिका लागि अनुमानको के आवश्यकता पऱ्यो त? भन्ने पूर्वपक्षीको अभिप्रायलाई निम्न सूत्रबाट व्यक्त गरिन्छ-

यदि दृष्टमन्वक्षमहं देवदत्तोऽहं यज्ञदत्त इति[2] ॥१०॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा ...**शब्दव्यतिरेकेण** ... पाठ छ।
२. मिथिलावृत्तिमा **यदि च द्रष्टुः प्रत्यक्षोऽहं देवदत्तोऽहं यज्ञदत्तः** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अहं देवदत्तोऽहं यज्ञदत्तः = म देवदत्त, म यज्ञदत्त। **इति** = यस्तो। **दृष्टम्** = दर्शन अर्थात् बोध। **यदि अन्वक्षम्** = यदि प्रत्यक्ष छ भने।

सिद्धान्तीले माथि भने अनुसार म देवदत्त हुँ, म यज्ञदत्त हुँ भन्ने आत्मविषयक ज्ञान प्रत्यक्षतः सिद्ध हुन्छ भने अनुमानको के आवश्यकता पऱ्यो त? भन्ने जिज्ञासा राख्नु नै प्रस्तुत सूत्रको आशय हो॥

माथि आत्माको सिद्धिका लागि अनुमान प्रमाणको प्रयोग गरिएको थियो। यदि प्रत्यक्षबाट नै आत्माको सिद्धि हुन्छ भने किन अनुमानको आवश्यकता पऱ्यो त? भन्ने जिज्ञासामा एउटै विषयलाई धेरै प्रमाणबाट सिद्ध गर्दा त्यो विषय दृढ हुन्छ भन्ने भाव व्यक्त गरिन्छ–

दृष्टे आत्मनि लिङ्गे एक एव दृढत्वात् प्रत्यक्षवत् प्रत्ययः ॥११॥

दृष्टे आत्मनि = आत्मालाई प्रत्यक्षतः जानिए तापनि। **लिङ्गे** (सति) = अनुमान भएमा (अनुमान प्रमाणबाट पनि जानिएमा)। **एक एव** = एउटै (आत्मरूप विषयमा)। **दृढत्वात्** = दरो हुने भएकाले। **प्रत्यक्षवत्** = (अन्य) प्रत्यक्षझैं। **प्रत्ययः** = निश्चयात्मक ज्ञान हुन्छ, अर्थात् आत्मविषयक दृढ ज्ञान हुन्छ।

बौद्ध दर्शनमा प्रमाणव्यवस्था मानिन्छ भने न्यायवैशेषिक दर्शनमा प्रमाणसंप्लव मानिन्छ। अर्थात् बौद्धमा एउटा प्रमाणको विषयलाई अर्को प्रमाणले ग्रहण गर्न सकिँदैन भन्ने मानिन्छ भने न्यायवैशेषिकमा एउटै विषयलाई अनेक प्रमाणबाट जान्न सकिन्छ भन्ने मानिन्छ। त्यसरी गरेको ज्ञान दरो र अकाट्य हुन्छ। किनकि एउटा मात्र प्रमाणमा आधारित हुँदा कहिलेकाहिँ दृढ वा दरो नहुन सक्छ। अतः आत्मालाई पनि अनेक प्रमाणले जानियो भने त्यो आत्मविषयक ज्ञान दरो हुन्छ भन्नु नै सूत्रको मूल भाव हो॥

यदि 'म राम हुँ, म श्याम हुँ' भन्ने ज्ञान आत्मालाई विषय बनाएर हुने हो भने राम, श्याम आदि आत्मामा गति नभएर राम र श्यामको शरीरमा गति हुने भएकाले राम जान्छ, श्याम जान्छ भन्ने व्यवहार अनुपपन्न होला नि? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

देवदत्तो गच्छति यज्ञदत्तो गच्छतीत्युपचाराच्छरीरे प्रत्ययः ॥१२॥

देवदत्तो गच्छति = देवदत्त जान्छ। **यज्ञदत्तो गच्छति** = यज्ञदत्त जान्छ। **इति** = यस्तो। **उपचारात्** = उपचारले अर्थात् गौण रूपमा। **शरीरे** = शरीरमा। **प्रत्ययः** = बोध (हुन्छ)।

म गोरो, म कालो, म मोटो आदि अभेदात्मक व्यवहार हुन्छन् भने मेरो शरीर, मेरो आँखा, मेरो नाक आदि भेदात्मक व्यवहार पनि हुन्छन्। माथि भनिएको म गोरो, म कालो, म मोटो आदि व्यवहार भाक्त अर्थात् गौण व्यवहार हुन्। त्यस्तै देवदत्त जान्छ,

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यज्ञदत्त जान्छ भन्ने व्यवहार पनि भाक्त व्यवहार हो। देवदत्तको शरीर, मेरो शरीर यस्तो भेदात्मक व्यवहार सत्य हो।

यद्यपि देवदत्तत्व भन्ने शरीरवृत्ति जाति सत्य हो र त्यो जाति शरीरमा रहने भएकाले 'देवदत्तो गच्छति' यस्तो व्यवहार सत्य नै मान्न सकिन्छ, तथापि देवदत्त पद त्यसको शरीरयुक्त आत्माका लागि प्रयोग गरिने हो भने त्यो 'देवदत्तो गच्छति' प्रयोग गौण नै मान्नुपर्छ भन्ने चिन्तन व्यक्त गरेका छन् शङ्कर मिश्रले उपस्कारमा– **यद्यपि देवदत्तत्वं शरीरवृत्तिर्जातिस्तेन देवदत्तो गच्छतीति मुख्य एव प्रयोगो यथार्थ एव च प्रत्ययस्तथापि देवदत्तपदं तदवच्छिन्नात्मनि प्रयुक्तञ्चेत् तदौपचारिको बोद्धव्यः** (३।२।१२)।

वस्तुतः देवदत्तत्व जाति नहुने भएकाले 'मनुष्यो गच्छति' यस्तो प्रयोगको मनुष्यमा रहेको मनुष्यत्व जाति भन्नुपर्ने हो, शङ्कर मिश्र पनि किन चिप्लेका हुन् कुन्नि? हुन त नवीन नैयायिकले इच्छामात्रलाई शक्ति मानेर देवदत्त आदिमा शक्ति रहने र अनेक देवदत्त आदिमा देवदत्तत्व आदि जाति रहने कल्पना गर्दछन्। शङ्कर मिश्र पनि नव्य नैयायिकमध्येका भएकाले त्यही आधारमा उनले देदवत्तत्व जाति भनेको हुनुपर्दछ॥

सन्दिग्धस्तूपचारः ॥१३॥

सन्दिग्धः = सन्देह पैदा गर्ने खालको। **तु** = पक्का पनि। **उपचारः** = उपचारचाहिँ।

आत्मा र शरीर दुवैका लागि अहम् (म) पदको प्रयोग भएको देखिन्छ भन्ने माथिको विवरणबाट जानियो। साथै 'अहं सुखी, अहं दुःखी, अहं ज्ञानी, अहं गच्छामि' आदि प्रयोगमा 'अहम्' पदबोध्य आत्मा पनि छ र शरीर पनि छ अतः अहम् पदको प्रयोग आत्माका लागि औपचारिक हो वा शरीरका लागि औपचारिक हो भन्ने सन्देह हुने भयो। अर्थात् कुन मुख्य हो कुन गौण हो भन्ने सन्देह हुने देखियो॥

अहमिति प्रत्यगात्मनि भावात् परत्राभावादर्थान्तरप्रत्यक्षः ॥१४॥

अहमिति = 'अहम्' यो पद। **प्रत्यगात्मनि** = (शरीरादिदेखि भिन्न) आत्मामा (स्वात्मामा) नै। **भावात्** = (प्रयुक्त) हुने हुनाले। **परत्र** = अन्यत्र। **अभावात्** = (प्रयुक्त) नहुने हुनाले। **अर्थान्तरप्रत्यक्षः** = (शरीरादिदेखि) भिन्न अर्थको नै प्रत्यक्ष (हुन्छ)।

अहम् पदको प्रयोग स्वात्माका लागि हुने परात्माका लागि नहुने भएकाले अहम् पदलाई आत्मामा नै मुख्य मान्नुपर्छ। अतः अहम् पदद्वारा शरीर आदिदेखि भिन्न आत्मरूप दोस्रो पदार्थ अर्थात् शरीर आदिदेखि भिन्न आत्मा पदार्थ नै बोधित हुन्छ॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

माथिको विचारमाथि शंका गर्दै पूर्वपक्षीका तर्फबाट सूत्रकार भन्छन्–

देवदत्तो गच्छतीत्युपचारादभिमानात्तावच्छरीरप्रत्यक्षोऽहङ्कारः ॥१५॥

देवदत्तो गच्छति = देवदत्त जान्छ। **इति** = यो। **उपचारात्** = व्यवहारबाट (र)। **अभिमानात्** = अभिमानले अर्थात् गौण व्यवहारले (पनि)। **तावत्** = त अथवा वाक्यालङ्कार। **शरीरप्रत्यक्षः** = शरीरको नै प्रत्यक्ष (हुन्छ)। **अहङ्कारः** = 'अहम्' यस्तो प्रत्यय।

उपस्कारमा शङ्कर मिश्रले यहाँ अहङ्कार भनेको अहम् अर्थात् आफूलाई हो भन्ने स्पष्ट पारेका छन्– **अहङ्कारोऽहमिति प्रत्ययः**। 'अहं कृशः, अहं स्थूलः' आदि कयौं वाक्य शरीरका लागि नै प्रयुक्त हुने भएकाले 'देवदत्तो गच्छति, अहं गच्छामि' आदि प्रयोगलाई औपचारिक मान्नु ठिक होइन। अतः 'अहम्' विषयक प्रत्यक्ष आत्मविषयक नभएर शरीरविषयक नै हो। सिद्धान्तीद्वारा **देवदत्तो गच्छति, अहं गच्छामि** आदि प्रयोग औपचारिक हो भनिएको थियो, त्यो उपचार आभिमानिक हो अर्थात् अवास्तविक हो अर्थात् यथार्थ होइन। किनकि म दुब्लो, म मोटो आदिमा त कुनै उपचारको प्रयोग गरेर त वाक्य सङ्गत नै हुँदैन॥

माथिको पूर्वपक्षीको आक्षेपको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्छन्–

सन्दिग्धस्तूपचारः ॥१६॥

सन्दिग्धः = सन्देहयुक्त (छ)। **तु** = त अथवा पक्का पनि। **उपचारः** = उपचारात्मक व्यवहार।

'देवदत्तो गच्छति अहं गच्छामि' आदिको उपचार आभिमानिक अर्थात् अवास्तविक हो भन्ने पूर्वपक्षीद्वारा जुन विचार प्रस्तुत गरियो, त्यहाँ नै सन्देह छ। वस्तुतः 'अहम् कृशः, अहं स्थूलः' आदि प्रयोगमा रहेको 'अहम्' पदले शरीरलाई नै बोध गराउँछ भनेर जुन भन्नुभयो, त्यस कुरामा नै सन्देह छ॥

अहं पदको विषय अथवा त्यस पदद्वारा वाच्य शरीर नभएर आत्मा नै हो भन्ने कुरालाई अझ दृढ पार्दै सूत्रकार भन्दछन्–

न तु शरीरविशेषाद् यज्ञदत्तविष्णुमित्रयोर्ज्ञानं विषयः[1] ॥१७॥

न तु = न त। **शरीरविशेषाद्** = शरीरका भेदले। **यज्ञदत्तविष्णुमित्रयोः** = यज्ञदत्त र विष्णुमित्रको। **ज्ञानम्** = ज्ञान। **विषयः** = विषय (बन्छ)।

---

१. मिथिलावृत्तिमा ...**ज्ञानविशेषः** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अहम्प्रत्ययलाई शरीरविषयक मान्ने हो भने विविध समस्या आउँछन्। जस्तो अहम्प्रत्ययलाई शरीरको विषय मान्दा ज्ञानको आश्रय पनि शरीरलाई मान्नुपर्ने हुन्छ। यदि ज्ञानादिको आश्रय शरीरलाई मानियो भने जसरी शरीरमा रहेका रूपादिको प्रत्यक्ष हुन्छ, त्यसरी शरीरनिष्ठ ज्ञानादिको पनि प्रत्यक्ष हुनुपर्छ। अन्य शरीरनिष्ठ ज्ञानादिको पनि प्रत्यक्ष हुने हो भने कुनै राम (देवदत्त) र श्याम(यज्ञदत्त)को शरीरको प्रत्यक्ष हुँदा उनीहरूमा रहेको ज्ञानको पनि प्रत्यक्ष हुनुपर्ने अर्थात् राम र श्याममा रहेका ज्ञान हाम्रा प्रत्यक्षका विषय हुनुपर्ने तर ती ज्ञान हाम्रा प्रत्यक्षका विषय हुँदैनन्। अतः ज्ञानलाई शरीरनिष्ठ मान्न सकिँदैन। फलतः अहम् प्रत्ययको विषय शरीर नभएर आत्मा नै हो। 'अहं गच्छामि' जस्ता व्यवहारमा रहेको अहम्प्रत्ययको विषय शरीर भने औपचारिक हो॥

रूपरहित निरवयव द्रव्य भएकाले आत्माको प्रत्यक्ष हुँदैन। साथै म मोटो, म दुब्लो, म गोरो आदिले स्पष्टतः मवाच्य देह नै हो भन्ने जानकारी पाइन्छ। यद्यपि म सुखी, म दुःखी, म ज्ञानी आदि अनुभूति हुन्छन्, तथापि सुखादिको कुनै आश्रय नदेखिने अर्थात् प्रत्यक्षतः उपलब्ध नहुने भएकाले यिनको देहमा आरोप गर्नुपर्ने हुन्छ। अतः अहम्प्रतीतिको विषय आत्मालाई मान्न सकिँदैन। फलतः आत्मा प्रत्यक्ष प्रमाणबोध्य हुन्छ भन्न सकिँदैन। आत्मा आगम र अनुमानद्वारा बोधित होस् त्यसमा केही आपत्ति छैन भन्ने पूर्वपक्षीको मतको खण्डन गर्दै सूत्रकार भन्छन्–

अहमिति मुख्ययोग्याभ्यां
शब्दवद्व्यतिरेकाव्यभिचाराद्विशेषसिद्धेर्नागमिकः ॥१८॥

अहमिति = 'अहम्' यस्तो व्यवहार। **मुख्ययोग्याभ्याम्** = मुख्य र प्रत्यक्ष योग्यबाट (सिद्ध हुने भएकाले)। **शब्दवत्** = शब्दझैं। **व्यतिरेकाव्यभिचारात्** = व्यतिरेक अर्थात् अभाव नियत हुने भएकाले। **विशेषसिद्धेः** = विशेष अर्थात् देहादिदेखि भिन्न वस्तुको सिद्धि हुने भएकाले। **नागमिकः** = आगमिक होइन।

'अहं सुखी, अहं ज्ञानी' यस्तो अनुभव शब्द र अनुमान प्रमाणबाट सिद्ध हुँदैन किनभने शब्द र लिङ्गको ज्ञान नहुँदा पनि उक्त ज्ञान हुन्छ। त्यस्तो खालको अनुभव शरीरमा नै हुन्छ भन्न पनि सकिँदैन। जड शरीर ज्ञानको आश्रय हुन सम्भव छैन। जसरी पृथिवी आदि द्रव्यमा शब्द गुणको स्थिति हुन नसक्नाले त्यसको आश्रयका रूपमा आकाश नामको अतिरिक्त द्रव्य मानियो अर्थात् सिद्ध भयो। त्यस्तै यहाँ पनि ज्ञान, इच्छा आदिका आश्रय पृथिवी आदि अष्ट द्रव्य बन्न नसक्ने भएकाले इच्छादिको आश्रयका रूपमा पृथिव्यादि अष्ट द्रव्यदेखि भिन्न आत्मा सिद्ध हुन्छ।

यो माथिको आत्माको सिद्धि गर्ने तरिका अनुमान त हो नि, प्रत्यक्ष होइन। हामीले प्रत्यक्षतः आत्मा सिद्ध हुँदैन भनेका हौं अनुमानबाट त आत्मा सिद्ध भएर हाम्रो कुनै पनि विप्रतिपत्ति छैन भन्ने आशयलाई निराकरण गर्न सूत्रकारले 'अहमिति

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मुख्ययोग्याभ्याम्' भन्ने वाक्यांशलाई जोड्ने काम गरे। प्रत्येक व्यक्तिलाई जुन अहम्प्रत्यय हुन्छ, त्यो आत्मविषयक हो। त्यो प्रमुख बोध हुनुका साथै त्यसको मानस प्रत्यक्ष पनि हुने भएकाले त्यसलाई आनुमानिक बोध भन्न मिल्दैन। अर्थात् अहम् भन्ने बोध जसलाई पनि जुन वेला पनि हुन सक्छ। अतः त्यो प्रमुख भनिएको हो। सबैभन्दा विश्वासिलो भएकाले पनि प्रमुख मानिएको हो। त्यसको जानकारी मनबाट हुन्छ। त्यो मानस प्रत्यक्षको योग्य हुन्छ। अतः आत्माको बोध प्रत्यक्षतः पनि भन् बलियो तरिकाले सिद्ध हुन्छ। त्यसका लागि आगम वा अनुमानमात्र छन् भन्न सकिँदैन। यसरी आत्माका गुण ज्ञान आदिका आधारका रूपमा आत्मा स्पष्ट छ। निष्कर्षमा आत्मालाई प्रत्यक्ष, अनुमान र शब्दबाट जान्न सकिन्छ भन्ने स्पष्ट हुन्छ॥

उक्त तरिकाले प्रत्यक्ष, अनुमान र शब्द प्रमाणबाट आत्माको अस्तित्व सिद्ध भइसकेपछि त्यो आत्मा सबै देहमा एउटै हुन्छ वा प्रत्येक देहमा भिन्न भिन्न? भन्ने जिज्ञासा हुँदा प्रथमतः पूर्वपक्षीका तर्फबाट सबै शरीरमा आत्मा एउटै हुन्छ भन्ने भावना व्यक्त गर्दछन् सूत्रकार–

सुखदुःखज्ञाननिष्पत्त्यविशेषादैकात्म्यम्[1] ॥१९॥

सुखदुःखज्ञाननिष्पत्त्यविशेषात् = सुख, दुखः, ज्ञान आदिको उत्पत्तिमा भेद नभकाले। **ऐकात्म्यम्** = आत्माको एकत्व (मान्नुपर्छ)।

सुख, दुःख र ज्ञानको उत्पत्तिमा कुनै विशेष अर्थात् भेद नदेखिने र अहं दुःखी, अहं सुखी, अहं ज्ञानी आदि व्यवहार पनि सबैमा समान खालको हुनाले सबै शरीरमा एउटै आत्मा हुन्छ। यदि प्रतिशरीरमा आत्मभेद हुन्थ्यो भने त्यो भेद सिद्ध गर्ने कुनै लिङ्ग हुनुपर्ने तर त्यस्तो भेदसाधक कुनै लिङ्ग नभएकाले आत्मा भिन्न भिन्न हुँदैनन्। जस्तो कि शब्दको उत्पत्तिमा कुनै विशेष भेद नभएकाले एउटै आकाश मानिन्छ, त्यस्तै यौगपद्यादिप्रत्ययको लिङ्गमा भेद नभएकाले काल पनि एउटै हुन्छ त्यस्तै ज्ञानादि उत्पत्तिमा समानता भएकाले आत्मा पनि एउटै हुन्छ॥

उक्त विचारको खण्डन गर्दै सूत्रकार भन्दछन्–

व्यवस्थातो नाना ॥२०॥

व्यवस्थातः = (कोही सुखी, कोही दुःखी आदि) व्यवस्थाले। **नाना** = (आत्मा) नाना (छन्)।

यस संसारमा समान समयमा पनि कोही धनी, कोही गरिब, कोही सुखी, कोही दुःखी भएको स्थिति देखिन्छ। यदि आत्मा एउटै हुन्थ्यो भने एकै समयमा त्यही आत्मा सुखी पनि दुःखी पनि, गरिब पनि धनी पनि हुँदैनथ्यो अर्थात् त्यस्तो नाना प्रकारको

---

१ मिथिलावृत्तिमा **सुखदुःखज्ञाननिष्पत्त्यविशेषादैकात्म्ये न** व्यवस्था पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

व्यवस्था हुँदैनथ्यो। तर त्यस्तो व्यवस्थाको अनुभव हुन्छ। अतः आत्मा नाना हुन्छन् भन्ने सिद्ध हुन्छ। हुन त आत्मा गरिब, धनी हुने होइन। धन हुने नहुने भनेको सांसारिक कुरा हो, भौतिक कुरा हो। तर पनि सुखी, दुःखी हुने विषय भने आत्माको हो। एउटै समयमा कुनै सुखी कुनै दुःखी हुनु नै विशेषतः नाना प्रकारको व्यवस्था बन्नु हो र त्यो आत्माको अनेकताको प्रमाण हो॥

आत्माको नानात्व सिद्ध गर्न सूत्रकार अर्को प्रमाण दिन्छन्–

शास्त्रसामर्थ्याच्च ॥२१॥

शास्त्रसामर्थ्यात् = शास्त्रको सामर्थ्यले। **च** = पनि।

शास्त्रस्य सामर्थ्यात् शास्त्रसामर्थ्यात्। शास्त्रको अर्थात् श्रुति(शब्द प्रमाण)को बलमा पनि आत्माको नानात्व सिद्ध हुन्छ। आत्माको अनेकत्व सिद्ध गर्ने **द्वे ब्राह्मणे वेदितव्ये, द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया**[1] आदि वाक्य श्रुतिमा पाइने भएकाले आत्माको नानात्व सिद्ध हुन्छ॥

॥ इति वैशेषिकसूत्राणां तृतीयाध्याये द्वितीयमाह्निकम्।

॥ समाप्तश्च तृतीयोऽध्यायः ॥

---

१. **द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते।**
तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति॥ (मुण्डकोपनिषद्– ३।१।१) अर्थात् दुई जना जीवात्मा र परमात्मा सँगै बस्ने सखा हुन्। ती दुइटा एउटै वृक्षको आश्रय लिएर बस्दछन्। ती दुईमध्ये एउटाले त्यो वृक्षका फलको स्वाद लिन्छ : फल खान्छ। अर्काले नखाइकन हेर्दछ मात्र। यो मन्त्र **ऋग्वेद** (१।१६४।२०) र **अथर्व वेद**(९।१४।२०)मा पनि यही स्वरूपमा पाइन्छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

चतुर्थाध्यायस्य

प्रथममाह्निकम्

तेस्रो अध्यायमा इन्द्रिय, हेतु, हेत्वाभास, मनः र आत्माका बारेमा विवेचन गरियो अब चौथो अध्यायको प्रथम आह्निकमा नित्य पृथिव्यादि(परमाणु)को अस्तित्व, तिनको नित्यत्व, वायुको प्रत्यक्ष नहुनुको कारण, परमाणु र परमाणुको रूपको प्रत्यक्ष नहुनुको कारण, रस, गन्ध र स्पर्शको प्रत्यक्षको कारण, द्व्यणुकगत रूपको प्रत्यक्ष नहुनुको कारण, द्वीन्द्रियग्राह्य गुणको परिगणना, चाक्षुष र स्पार्शन प्रत्यक्ष हुने सङ्ख्यादि गुणको गणना, गुणत्व र सत्ताको सर्वेन्द्रियग्राह्यत्वको विवरण दिइन्छ। दोस्रो आह्निकमा पृथिव्यादि कार्य द्रव्यको शरीर, इन्द्रिय र विषय भेदले त्रिविधत्व प्रदर्शन, हाम्रो शरीर पञ्चात्मक र त्र्यात्मक पनि नभएको पुष्टि, हाम्रो शरीरमा क्लेदादिको उत्पत्तिको कारण, पार्थिव शरीर योनिज र अयोनिज गरी दुई प्रकार, अयोनिज शरीर बन्ने प्रक्रिया, अयोनिज शरीरका लागि परमाणुमा कर्मोत्पत्तिको कारण, अयोनिज शरीर हुन्छ भन्ने कुरामा विभिन्न प्रमाणको विवेचन गरिन्छ।

पृथिव्यादि द्रव्य नित्य र अनित्य गरी दुई प्रकारका छन्। नित्य पृथिव्यादिको उपपादन गर्न सूत्रकारले प्रथमतः नित्यको स्वरूप बताउँछन्। अर्को विषय के पनि छ भने साङ्ख्यले जगत्को मूल कारणका रूपमा प्रकृतिलाई मान्दछ। न्यायवैशेषिकमा जगत्को मूल कारण प्रकृतिलाई नमानेर पृथिवी आदिका परमाणुलाई मानिन्छ। शङ्कर मिश्रले उपस्कारमा यो विषय पनि सिद्ध गर्ने प्रसङ्गमा प्रथमतः नित्यत्वको चिनारीका लागि यस सूत्रको आरम्भ भएको विचार प्रकट गर्दछन्–

सदकारणवन्नित्यम् ॥१॥

अकारणवत् = कारणरहित। **सत्** = सत्ताजातिवाला पदार्थ। **नित्यम्** = नित्य हुन्छ।

जसको कारण हुँदैन अर्थात् अकारण हुन्छ, त्यस्तो सत्ता जाति भएको पदार्थ नित्य हुन्छ। **अकारणवन्नित्यम्** अर्थात् 'नित्य भनेको कारणरहित चिज हो' भनेपछि सामान्यतः नित्यको चिनारी हुन्छ र अनित्य घटादिमा अतिव्याप्ति त हुँदैन। तर प्रागभावको पनि कारण छैन। अतः **अकारणवन्नित्यम्** मात्रै भन्ने हो भने प्रागभावमा अतिव्याप्ति हुने भएकाले सूत्रकारले सत् पद जोडिदिए। सत् भनेको अस्तित्ववान् हो भनौं भाव पदार्थ हो। अझ भन्ने हो भने **द्रव्यं सत्, गुणः सन्** ... इत्यादि व्यवहार हुने भएकाले सत्तायोगी हो– **न कारणवदकारणवत् पदसंस्कारात्। तदेव घटादीनां व्यवच्छेदः। तथापि प्रागभावेऽतिव्याप्तिरित्यत आह– सदिति। सत्तायोगीत्यर्थः (उपस्कारः**, ४।१।१)। यसरी 'सत्तायोगी कारणरहित चिज नै नित्य हो' भन्ने स्पष्ट हुन्छ। संसारमा हामीले देख्ने, अनुभव गर्ने कतिपय कुराहरू उत्पन्न हुने र

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नष्ट हुने गरेको देखेका छौं। कतिपय अङ्ग-अङ्गहरू मिलेर बनेका अङ्गी वा अवयवीहरू ती अङ्ग वा अवयवको विभाजनले अथवा तिनीहरूको नाशले नष्ट हुन्छन् भन्ने विषय सत्य हो। उदाहरणका लागि प्रत्यक्षभूत घटको अवयव कपाल र पटको (वस्त्रको) अवयव तन्तु अर्थात् धागो हो। यिनीहरू अलग्गिए अथवा नष्ट भए भने घट र वस्त्र नष्ट हुन्छन्। त्यस्तै कपाल र धागाहरू पनि नष्ट भएका र निर्मित भएका हामी देख्छौं। माथिका भनाइबाट कुन कुरो स्पष्ट हुन्छ भने निर्मित वस्तुका अवयवहरूको विभाजन वा अवयवहरूको नाशबाट निर्मित वस्तु पनि नष्ट हुँदा रहेछन्। यसले के स्पष्ट पाऱ्यो भने कपाल वा धागाका पनि अवयवहरू विभक्त भए अथवा नष्ट भए भने कपाल र धागाहरू पनि नष्ट हुन्छन्। यसरी निर्मित वस्तु(अवयवी)का अवयव फेरि ती अवयवका पनि अवयवको कल्पना गर्न हामी बाध्य हुने विषय प्रमाणित हुन्छ र त्यस धारालाई एक ठाउँमा विराम दिनुपर्ने हुन्छ। त्यही विराम दिने स्थललाई नै न्याय-वैशेषिक दर्शनले परमाणुका रूपमा स्वीकार गरेको छ। यो नै उत्पन्न जगत्को मूल कारण हो भन्ने मान्दछ न्याय-वैशेषिक दर्शन। यो नित्य हुन्छ। यो परमाणु के-कत्रो छ भन्ने सवालमा सामान्यतः सङ्केत गरिन्छ :- घरमा कुनै भ्याल वा सानो छिद्रबाट प्रवेश गरेका सूर्यका किरणमा नाच्दै गरेका देखिने साना साना कणहरूलाई त्रसरेणु भनिन्छ भने त्यसको छैटौं भाग नै परमाणु हो।[१]

परमाणुहरू पार्थिव, जलीय, तैजस र वायवीय गरी चार प्रकारका हुन्छन्। माथि वर्णित अवयवको धाराको अन्तिम तत्त्व परमाणु नमानेर अगाडि बढे के हुन्छ? यदि त्यसो गर्ने हो भने कहिलेसम्म अगाडि बढ्ने भन्ने प्रश्न खडा हुन्छ यहींसम्म पुग्ने भने विनिगमना हुँदैन, फलतः विभाजन हुँदै रहने स्थिति आउँछ अर्थात् अनन्त अवयव धारा मान्नुपर्ने हुन्छ। पदार्थहरूको अनन्त अवयव धारा मान्ने हो भने सर्स्युंको दाना र पर्वत दुवैका अवयवधारा समान रूपले अनन्त हुन्छन् र दुवैका परिमाण पनि समान नै मान्नुपर्ने आपत्ति आउँछ। परिमाणमा लघुता वा महत्ताको मुख्य कारण अवयवको आधिक्य वा न्यूनता नै हो। अतः के भन्नुपर्ने हुन्छ भने सर्स्युंका दानाको लघु परिमाण र पर्वतको बृहत्परिमाणको कारण तिनीहरूका अवयवको सङ्ख्यागत भिन्नता नै हो। अतः प्रत्येक अवयवी पदार्थको अन्तिम अविभाज्य अवयव परमाणु हो। अवयवहरूबाट निर्मित सबै पदार्थ अनित्य हुन्छन् तर त्यस पदार्थको अन्तिम अवयव (परमाणु) नित्य हुन्छ अर्थात् त्यसको न त उत्पत्ति हुन्छ न त नाश नै। वस्तु निर्मित हुँदा प्रथमतः दुइटा परमाणुको संयोगबाट द्व्यणुकको (दुइटा अणु = परमाणुबाट

---

१. जालान्तरगते भानौ यत्सूक्ष्मं दृश्यते रजः।
तस्य षष्ठतमो भागः परमाणुः स उच्यते॥
पाठान्तर-
जालसूर्यमरीचस्थं यत्सूक्ष्मं दृश्यते रजः।
तस्य षष्ठस्तु यो भागः परमाणुः सः कीर्तितः॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

निर्मित कार्यको) उत्पत्ति हुन्छ। त्यसपछि तीनओटा द्व्यणुकबाट त्र्यणुकको (तीनओटा अणुको = द्व्यणुकबाट निर्मित कार्यको) उत्पत्ति हुन्छ। जुन देखिन थाल्छ। जसलाई त्रसरेणु पनि भनिन्छ।[1] अनि चतुरणुक पञ्चाणुक हुँदै महावयवीको उत्पत्ति हुन्छ। यसरी न्यायवैशेषिक मतमा यो समग्र भौतिक जगत् यिनै परमाणुबाट निर्मित हुन्छ र त्यो परमाणु स्वयम्मा कारणरहित र नित्य हुन्छ।

यद्यपि सामान्यतः यस पछिको **तस्य कार्यं लिङ्गम्** (२) भन्ने सूत्रलाई हेर्दा यस सूत्रले परमाणुको विवेचन गरेको स्पष्ट हुन्छ। तर शङ्कर मिश्रले सामान्य, विशेष र समवायलाई पनि लिएका छन्। भेद केमा छ भने परमाणु र नित्य गुणलाई लिँदाको सम्बन्ध र सामान्यादि लिँदाको सम्बन्ध फरक हो॥

माथि वर्णन गरिएका परमाणुको प्रमाण के छ? भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ–

तस्य कार्यं लिङ्गम् ॥२॥

कार्यम् = घटादि कार्य नै। **तस्य** = त्यो नित्यका। **लिङ्गम्** = लिङ्ग अर्थात् ज्ञापक हो।

माथि विवृत पृथिव्यादि परमाणुरूप नित्य द्रव्यको लिङ्ग तिनै परमाणुबाट निर्मित दृश्यमान जगत् नै हो। कुनै पनि कार्य वस्तु उपादान कारणविना उत्पन्न हुन सक्दैन। जस्तो घटादि कार्य त्यसको उपादान कारण कपालबाट उत्पन्न भएको हामीले देखेका छौं। त्यस्तै यावत् उत्पन्न पदार्थहरूको पनि कुनै न कुनै कारण हुनुपर्छ, त्यसको अन्तिम कारण नै परमाणु हो। अन्तिम भन्नुको तात्पर्य के हो भने कुनै वस्तुको पहिलो कारण त्यसको सामान्य अवयव हुन्छ, जसको अर्को कारण हुन्छ। यसरी जाँदै गर्दा जुन अन्तिम कारण हो अर्थात् जुन कारणरहित छ, त्यो नै परमाणु हो॥

मूल कारण परमाणुमा रूपादि गुण पनि हुन्छन् भन्ने सिद्ध गर्न सूत्रकार भन्दछन्–

---

१. **जालान्तरगते भानौ यत्सूक्ष्मं दृश्यते रजः।**
प्रथमं तत्प्रमाणानां त्रसरेणुं प्रचक्षते। (मनुस्मृतिः, ८।१३२)

अर्थात् घरको कुनै भ्याल वा सानो छिद्रबाट प्रवेश गरेको सूर्यको किरणमा नाच्ने गरेको देखिने सानो कण प्रमाणको पहिलो कोटिमा पर्दछ : देख्न सकिने अवस्थाको पहिलो कोटिमा पर्दछ। जसलाई त्रसरेणु भनिन्छ।

अर्को पनि–

अणुर्द्वौ परमाणू स्यात् त्रसरेणुस्त्रयः स्मृतः।
जालार्करश्म्यवगतः खमेवानुपतन्नगात्॥ (श्रीमद्भागवतम्, ३।११।५)

अर्थात् दुइटा परमाणुबाट अणु बन्दछ। त्यसपछि तीनओटा अणुबाट त्रसरेणु बन्दछ। जुन (त्रसरेणु) भ्याल आदिका साना छिद्रबाट आएको सूर्य किरणको प्रकाशमा आकाशमा उड्दै गरेको देखिन्छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कारणभावात् कार्य्यभावः[1] ॥३॥

कारणभावात् = कारणमा भएकाले। **कार्यभावः** = कार्यमा हुनु।

यस दर्शनमा **कारणगुणाः कार्यगुणान् आरभन्ते** भन्ने सिद्धान्त मानिन्छ। **द्रव्याणि द्रव्यान्तरमारभन्ते गुणाश्च गुणान्तरम्** (**वै.सू.**,१।१।१०) भन्ने सूत्रमा 'कारणरूप द्रव्यहरूले कार्यरूप द्रव्यलाई उत्पन्न गराउँछन् भने कारणरूप गुणले कार्यरूप गुणलाई उत्पन्न गराउँछन्' भनिएको छ। अर्थात् 'कारणरूप द्रव्यमा रहेका गुण रूपादिले कार्यरूप द्रव्यमा रूपादि गुणलाई उत्पन्न गराउँछन्' भन्ने विवेचन गरिएको थियो। त्यसै गरी **कारणगुणपूर्वकः कार्यगुणो दृष्टः** (**वै.सू.**, २।१।२४) भन्ने सूत्रले पनि यस विषयलाई मलजल गरेकै छ। कार्य त्र्यणुकादि वस्तुमा रूपादि देखेपछि ती कार्यका कारण परमाणुमा पनि रूपादि गुण रहेछन् भन्ने जानकारी हुन्छ भन्नु नै यस सूत्रको मूल कथ्य हो।

कारणको अस्तित्वलाई अझ बलियो बनाउन यो सूत्र दिइएको भन्ने भनाइ केही व्याख्याकारको छ। कारणको अस्तित्वलाई अझ पुष्ट पार्नु यस सूत्रको कृत्य हो भन्ने मान्दा यसको अर्थ यस्तो हुन्छ– कार्यको भाव अर्थात् अस्तित्व कारणको भाव वा अस्तित्वबाट मात्र सम्भव छ। हामीले यत्र तत्र कार्यको अस्तित्वको अनुभव गरेका छौं, त्यसबाट कारणको अस्तित्वको बोध हुन्छ। किनकि विना कारण कतै पनि कार्य देखिँदैन। जब हामी कार्य देख्छौं, तब पक्का पनि कारण छ भन्ने प्रमाणित हुन्छ। तर कारणको अस्तित्व बलियो बनाउनु भनेको कार्यकारणभाव सिद्ध गर्नु हो। त्यो काम त **कारणाभावात् कार्य्याभावः** (१।२।१) अर्थात् 'कारणको अभावमा कार्यको अभाव हुन्छ' र **न तु कार्य्याभावात् कारणाभावः** (१।२।२) अर्थात् 'कार्य नभए पनि कारण त हुन्छ' भन्ने सूत्रले सिद्ध गरेको हुनाले यहाँ पहिलो व्याख्या नै उपयुक्त छ॥

तस्य कार्यं लिङ्गम् (२) भन्ने सूत्रमा कार्यलाई देखेर मूल उपादान कारण अर्थात् परमाणुको अनुमान गरिने कुरा गरियो। तदनुसार त कार्य अनित्य भएकाले त्यसको कारण पनि अनित्य हुनुपर्‍यो। वस्तुतः नित्य केही पनि छैन सबै वस्तु अनित्य छन् भन्ने पूर्वपक्षीको मतको खण्डन गर्दै सूत्रकार भन्दछन्–

अनित्य इति विशेषतः प्रतिषेधभावः ॥४॥

अनित्य इति = अनित्य भनेको। **विशेषतः** = नित्यको। **प्रतिषेधभावः** = प्रतिषेध हो।

यद्यपि यस सूत्रमा भएको विशेषतः पदको अर्थ 'वस्तुतः' नै उपयुक्त देखिन्छ। तर शङ्कर मिश्रले 'विशेषतः'मा रहेको तसि षष्ठ्यर्थक तसि हो भनेर त्यसको अर्थ

---

१. मिथिलावृत्तिमा **कारणाभावद्धि कार्य्याभावः** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

'नित्यको' भन्ने गरेका छन्- विशेषत इति षष्ठ्यन्तात्तसिः। तथा च विशेषस्य = **नित्यस्य प्रतिषेधस्तदा स्याद् यद्यनित्य इति प्रत्ययः शब्दप्रयोगश्च न स्यात् ... (उपस्कारः,** ४।१।४)।

जबसम्म नित्यको अस्तित्वको स्वीकार गरिँदैन, जबसम्म अनित्यको अस्तित्वको स्वीकार गर्नै सकिँदैन। जस्तो घटाभावलाई बुझ्न र प्रयोग गर्न पहिले घटको बोध र प्रयोग अपेक्षित हुन्छ, त्यस्तै नै अनित्यको अस्तित्व, बोध र प्रयोगका लागि कुनै न कुनै नित्यको अस्तित्व, बोध र प्रयोगको आवश्यकता पर्छ। अतः माथि सिद्ध गरिएको परमाणु नित्य छ र त्यसलाई नित्य मान्नैपर्छ॥

परमाणु अनित्य नै छ भन्दै ढिपी गर्नेप्रति सूत्रकार भन्दछन्- परमाणुलाई अनित्य मान्नु भनेको **परमाणुः न नित्यः (अनित्यः) मूर्तत्वात् घटवत्** आदि विभिन्न अनुमान छन् भन्ने मानेर त्यसमा अनित्यता सिद्ध गर्नु हो। त्यसो गर्नु भनेको-

अविद्या[1] ॥५॥

अविद्या = अविद्या अर्थात् भ्रम (हो)।

परमाणुको अनित्यतासिद्धिविषयक जति पनि अनुमिति छन्, ती सबै अविद्या हुन्, अज्ञान हुन्, भ्रम हुन्। अतः ती अनुमितिबाट परमाणुमा अनित्यता सिद्ध भयो भन्ने मान्न सकिँदैन॥

यदि मूल कारण परमाणु छ भने त्यसको प्रत्यक्ष किन हुँदैन? भन्ने प्रश्नमा सूत्रकार कणादले प्रत्यक्ष हुनका लागि चाहिने सर्तको विवेचना गर्दछन्-

महत्यनेकद्रव्यवत्त्वाद् रूपाच्चोपलब्धिः ॥६॥

महति = महत्परिमाण भएको वस्तुमा। **अनेकद्रव्यवत्त्वात्** = सावयव हुनाले (र)। **रूपात्** = (उद्भूत) रूपवत्त्वका कारणले। **च** = पनि। **उपलब्धिः** = प्रत्यक्ष ज्ञान (हुन्छ)।

प्रत्यक्ष हुन महत्परिमाणवत्त्व, अनेकद्रव्याश्रितत्व र उद्भूत रूपवत्त्वको आवश्यकता पर्छ। प्रत्यक्षका लागि चाहिने उक्त कारणहरूको अभाव हुनाले परमाणुको प्रत्यक्ष हुँदैन। सूत्रमा भएको **महति** पदलाई अलग गरेर महत्त्व भएको वस्तुको प्रत्यक्षका लागि अनेकद्रव्याश्रितत्व र उद्भूतरूपवत्त्व कारण हुन् भन्न पनि सकिन्छ। त्यसो भनेको सबै महान् हुँदैमा प्रत्यक्ष हुँदैनन् भन्ने तात्पर्य हो। अर्थात् महान् भएनन् भने त प्रत्यक्ष हुने कुरै भएन। महान् भए पनि सबै प्रत्यक्ष हुँदैनन्। उक्त कारण भएमात्र प्रत्यक्ष हुन्छन् भन्ने हुन्छ।

---

१. मिथिलावृत्तिमा **अविद्या चास्मदादीनाम्** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सूत्रमा भएको च पदले उद्भूत स्पर्शवत्त्वलाई पनि लिनुपर्ने धारणा व्यक्त गरिएको छ यस सूत्रको व्याख्याका क्रममा मिथिलावृत्तिमा। त्यसो गरेपछि चाक्षुष प्रत्यक्षका लागि अनेकद्रव्याश्रितत्व र उद्भूत रूपवत्त्व कारण हुन् भन्ने हुन्छ भने त्वाच प्रत्यक्षका लागि अनेकद्रव्याश्रितत्व, उद्भूत रूपवत्त्व र उद्भूतस्पर्शवत्त्व कारण हुन् भन्ने हुन्छ- **चकार उद्भूतस्पर्शसमुच्चयार्थः। तेनानेकद्रव्यारब्धत्वा- दुद्भूतरूपाच्च चक्षुषा घटादिद्रव्योपलब्धिः। अनेकद्रव्यारब्धत्वादुद्भूतरूपादुद्भूत- स्पर्शाच्च त्वगिन्द्रियेण घटादिद्रव्योपलब्धिः॥**

वायुको प्रत्यक्ष किन हुँदैन त? भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ-

सत्यपि द्रव्यत्वे महत्त्वे[1] रूपसंस्काराभावाद्वायोरनुपलब्धिः ॥७॥

द्रव्यत्वे = द्रव्यत्व (र)। **महत्त्वे** = महत्त्व। **सत्यपि** = भए पनि। **रूपसंस्काराभावात्** = रूपसंस्कारको अभावले। **वायोः** = वायुको। **अनुपलब्धिः** = उपलब्धि हुँदैन।

अनेक द्रव्यमा समवाय सम्बन्धले आश्रित र महत्परिमाणवाला भए तापनि वायुमा रूपसंस्कार नभएकाले वायुको प्रत्यक्ष हुँदैन। यहाँ रूप संस्कार भनेको प्रत्यक्षका लागि चाहिने रूपसम्बन्धी विशेषता हो। त्यो विशेषता भनेको रूप उद्भूत हुनु र रूप अनभिभूत हुनु हो। वायुमा प्रत्यक्षका लागि चाहिने अन्य दुइटा कारण भए तापनि रूप नहुनाले वायुको प्रत्यक्ष हुँदैन॥

परमाणुमा महत्परिमाणवत्त्व र अनेकद्रव्याश्रितत्व नभए तापनि रूप त हुन्छ, अतः त्यो रूपको प्रत्यक्ष हुनुपर्ने जिज्ञासामा भनिन्छ-

अनेकद्रव्यसमवायाद् रूपविशेषाच्च रूपोपलब्धिः ॥८॥[2]

अनेकद्रव्यसमवायात् = अनेक द्रव्यमा आश्रित द्रव्यमा समवाय सम्बन्ध भएमा (र)। **रूपविशेषाच्च** = रूपको विशेष अर्थात् वैशिष्ट्य=उद्भूतत्व भएमा मात्र। **रूपोपलब्धिः** = रूपको प्रत्यक्ष हुन्छ।

'अनेकद्रव्यसमवायात्' पदमा रहेको अनेकद्रव्यको अर्थ **अनेकं द्रव्यं वर्तते यस्य सः** यस्तो नभएर **अनेकं द्रव्यम् आश्रयो यस्य सः** अर्थात् अनेक द्रव्य नै आश्रय छ जसको अर्थात् सावयव द्रव्य भन्ने हुन्छ।

---

१. मिथिलावृत्तिमा **सत्यपि महत्त्वे द्रव्यत्वे** पाठ छैन।
२. यो सूत्र न्यायसूत्रका (४।१।३८) रूपमा पनि पाइन्छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

रूपको प्रत्यक्ष हुन दुइटा कुराको अपेक्षा हुन्छ- सावयव द्रव्यमा बस्नु र उद्भूत हुनु। परमाणुमा रहेको रूपको दुवै कुरा नभएकाले प्रत्यक्ष हुँदैन। सावयव द्रव्य त छ तर उद्भूत छैन भने पनि त्यसको प्रत्यक्ष हुँदैन जस्तो द्व्यणुकमा रहेको रूप॥

रसादि गुणको प्रत्यक्षको कारणका बारेमा सूत्रकार भन्दछन्-

तेन[1] रसगन्धस्पर्शेषु ज्ञानं व्याख्यातम् ॥९॥

तेन = रूपको प्रत्यक्ष हुने कारणको विवेचनले। **रसगन्धस्पर्शेषु** = रस, गन्ध र स्पर्शको प्रत्यक्ष (हुने कारण)। **व्याख्यातम्** = व्याख्यात (भएको बुझ्नुपर्छ)।

जसरी रूपको प्रत्यक्ष हुन अनेक द्रव्यमा आश्रित द्रव्यमा हुनु र उद्भूत हुनुपर्ने विवेचन गरियो, त्यसरी नै रस, गन्ध र स्पर्शको प्रत्यक्ष हुन पनि अनेक द्रव्यमा आश्रित द्रव्यमा हुनुपर्ने र उद्भूत हुनुपर्ने हुन्छ। यस विवेचनबाट के निष्कर्ष निस्कन्छ भने अययवीमा अपेक्षित महत्त्व उत्पन्न हुनुपर्छ र त्यसरी अपेक्षित महत्त्व उत्पन्न हुने बित्तिकै उद्भूतत्व पनि हुन्छ र ती द्रव्यमा रहेका रूप, रस, गन्ध र स्पर्शको प्रत्यक्ष हुन्छ॥

परमाणुगत रूपको प्रत्यक्षका लागि चाहिने कारण नभएकाले रूपको प्रत्यक्ष नभए पनि द्व्यणुकमा भएको रूपको त प्रत्यक्ष हुनुपर्ने नि भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ-

तस्याभावादव्यभिचारः[2] ॥१०॥

तस्य = महत्त्व अर्थात् उद्भूतत्वको। **अभावात्** = अभाव भएकाले। **अव्यभिचारः** = व्यभिचार हुँदैन (प्रत्यक्ष हुँदैन अतः व्यभिचार हुँदैन)।

द्व्यणुकमा भएको रूप अनेक द्रव्यमा आश्रित द्रव्यमा भएको भए पनि अर्थात् त्यस रूपमा अनेकद्रव्यवत्त्व भए तापनि उद्भूतत्व नभएकाले प्रत्यक्ष हुँदैन। आवश्यक उद्भूतत्व नभएको हुनाले प्रत्यक्ष नभएको हो अतः व्यभिचार छैन अर्थात् अव्यभिचार नै छ। यसलाई यसरी पनि व्याख्या गर्न सकिन्छ- आवश्यक अनेकद्रव्यवत्त्व हुनु भनेको उद्भूत हुनु हो, कमसे कम देखिनेसम्मको हुनु हो। वैशेषिक दर्शनमा द्व्यणुकको प्रत्यक्ष मानिँदैन, प्रत्यक्ष हुनका लागि कमसे कम त्रसरेणु हुनुपर्छ किनभने प्रत्यक्षका लागि महत्त्वको पनि आवश्यकता पर्छ। महत्त्व हुने बित्तिकै उद्भूतत्व मानिन्छ अझ यस प्रसङ्गमा महत्त्व हुनु भनेकै उद्भूतत्व हुनु हो। द्व्यणुकमा महत्त्व अर्थात् उद्भूतत्व नभएकाले प्रत्यक्ष नभएको हो। अतः केही केही कारण भए तापनि आवश्यक पूरा कारण नभएकाले द्व्यणुकगत रूपको प्रत्यक्ष हुँदैन।

---

१. मिथिलावृत्तिमा **एतेन** पाठ छ।

२. मिथिलावृत्तिमा **तदभावादव्यभिचारः** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यस सूत्रको व्याख्या भिन्न भिन्न व्याख्याताले भिन्न गरेको देखिन्छ। कसैले 'प्रत्यक्षका लागि चाहिने कारण वा नियममा कुनै पनि दोष छैन। त्यो नियम वा अवस्था परमाणुमा नभएको हुनाले परमाणुका रूपादिको प्रत्यक्ष हुँदैन। अतः प्रत्यक्षका लागि बताइएका नियमहरू निर्दुष्ट छन्' भनेका छन्। कसैले 'वायुमा रूपको अभाव भएकाले व्यभिचार हुँदैन' भन्ने अर्थ गरेका छन् (ताताचार्यशिरोमणिः, ४।१।१०)। त्यस्तै शङ्कर मिश्रले उपस्कारमा यस सूत्रको व्याख्या गर्दा गुरुत्वको प्रत्यक्ष नहुनुमा अव्यभिचार देखाइएको भन्ने आशयको व्याख्या गरेका छन्- **तस्य रूपत्वादेः सामान्यस्य उद्भवस्य च गुरुत्वेऽभावान्न गुरुत्वं प्रत्यक्षम्**। तर सूत्रको प्रसङ्गलाई हेर्दा द्व्यणुकमा भएको रूपको प्रत्यक्ष नहुने कारणकै बारेमा भन्न खोजिएको देखिन्छ। यसै सूत्रको व्याख्याका क्रममा यस्तो व्याख्या वीरराघवाचार्यले गरेका छन्- **द्व्यणुकेऽणुद्वयवत्त्वसत्त्वेऽपि विवक्षितरीत्या अनेकद्रव्यवत्त्वस्याभावादव्यभिचारः** (इ.स.२००५ : १५१)॥

माथि विवृत रूप, रस, गन्ध र स्पर्श एकैकेन्द्रियग्राह्य हुन्। अब द्वीन्द्रियग्राह्य गुण र कर्मको परिगणनाका लागि सूत्रकार भन्छन्-

सङ्ख्याः परिमाणानि पृथक्त्वं संयोगविभागौ परत्वापरत्वे कर्म च रूपिद्रव्यसमवायाच्चाक्षुषाणि ॥११॥

सङ्ख्याः = सङ्ख्याहरू। **परिमाणानि** = परिमाणहरू। **पृथक्त्वम्** = पृथक्त्व। **संयोगविभागौ** = संयोग र विभाग। **परत्वापरत्वे** = परत्व र अपरत्व। **कर्म** = कर्म पनि। **रूपिद्रव्यसमवायात्** = रूपको आश्रय द्रव्यमा समवाय हुँदा। **चाक्षुषाणि** = चाक्षुष हुन्छन्।

रूप भएका द्रव्यमा समवाय सम्बन्धले रहेका एकत्व, द्वित्व, त्रित्व आदि सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, कर्महरू चाक्षुष प्रत्यक्ष हुन्। सूत्रमा रहेको चाक्षुष शब्द स्पार्शनको पनि उपलक्षण मानिन्छ। अतः माथि भनिएका गुण र कर्म नेत्रद्वारा ग्रहण गर्नुका साथै त्वक्द्वारा पनि ग्रहण गरिन्छन् भन्ने बुझ्नुपर्छ। यी माथिका गुण र कर्मको चाक्षुष र स्पार्शन प्रत्यक्ष त्यहाँ हुन्छ, जहाँ प्रत्यक्षयोग्य रूपको समवाय हुन्छ। यसको आशय के हो भने जहाँ चक्षुले रूपको ग्रहण हुन्छ, तिनै द्रव्यमा रहेको सङ्ख्या आदि गुण र कर्मको ग्रहण हुन्छ। **येन इन्द्रियेण यद् गृह्यते, तेनैवेन्द्रियेण तद्गता जातिस्तदभावश्च गृह्यते** अर्थात् जुन इन्द्रियद्वारा जुन वस्तुको ग्रहण गरिन्छ, त्यही इन्द्रियद्वारा त्यसमा रहेको जाति, त्यसको अभावको पनि ग्रहण गरिन्छ भन्ने नियमका अनुसार सङ्ख्यादिमा रहेको जाति र तिनीहरूको अभावको पनि चाक्षुष र स्पार्शन प्रत्यक्ष हुन्छ। यस सूत्रको व्याख्याका क्रममा शङ्कर मिश्रले उपस्कारमा सूत्रमा भएको 'च' पदले स्नेह, द्रवत्व र वेगको पनि ग्रहण गरिन्छ भन्ने सङ्केत गरेका छन्- **चकारः स्नेहद्रवत्ववेगानामुपसङ्ग्रहार्थः**। शङ्कर मिश्रको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

त्यो भनाइको आधार प्रशस्तपादाचार्यको **सङ्ख्यापरिमाणपृथक्त्वसंयोग-विभाग-परत्वापरत्व-द्रवत्वस्नेहवेगा द्वीन्द्रियग्राह्याः** (इ.स.१९९७ : २३२) अर्थात् 'सङ्ख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, द्रवत्व, स्नेह र वेग दुइय इन्द्रियद्वारा गृहीत हुन्छन्' भन्ने वाक्य हो। त्यस्तै **येन इन्द्रियेण यद् गृह्यते, तेनैवेन्द्रियेण तद्गता जातिस्तदभावश्च गृह्यते** भन्ने नियमका आधारमा पृथिवीत्वादि जाति पनि द्वीन्द्रियग्राह्य हुन्॥

अरूपिष्वचाक्षुषाणि[1] ॥१२॥

अरूपिषु = रूप नभएका द्रव्य। **अचाक्षुषाणि** = चाक्षुष प्रत्यक्ष हुँदैनन्।

यदि द्रव्यमा रूपको प्रत्यक्ष हुँदैन भने त्यस द्रव्यमा रहेका माथि भनिएका सङ्ख्या आदि गुण र कर्मादिको चाक्षुष प्रत्यक्ष हुँदैन र स्पार्शन प्रत्यक्ष पनि हुँदैन भन्ने बुझ्नुपर्छ भनेर शङ्कर मिश्रले भनेका छन्- **... न स्पार्शनानीत्यपि द्रष्टव्यम्**। यस भनाइबाट वैशेषिक दर्शनका मतमा वायुको प्रत्यक्ष हुँदैन भन्ने निष्कर्ष निस्कन्छ। त्यसो भएर नै स्पर्शलाई लिङ्ग बनाएर (**वै.सू.**, २।१।९,१०) अनुमानबाट वायुको सिद्धि गरिएको हो॥

एतेन गुणत्वे भावे च सर्वेन्द्रियं व्याख्यातम् ॥१३॥

एतेन = यसले। **गुणत्वे भावे च** = गुणत्व र सत्तामा पनि। **सर्वेन्द्रियं व्याख्यातम्** = 'सबै इन्द्रियबाट हुने ज्ञान हुन्छ' भन्ने व्याख्यात भयो।

जति पनि गुण छन् कुनै न कुनै इन्द्रियद्वारा ग्रहण गरिन्छन्। माथि भनेझैं **येन इन्द्रियेण यद् गृह्यते, तेनैवेन्द्रियेण तद्गता जातिस्तदभावश्च गृह्यते** भन्ने नियमानुसार जस्तै चक्षुले रूपको ग्रहण भयो भने रूप गुण भएकाले त्यस रूपमा भएको गुणत्वको पनि चक्षुले ग्रहण गर्ने भयो साथै त्यसमा रहेको सत्ताको पनि ग्रहण गर्ने भयो। यस्तै घ्राणले गन्धको ग्रहण गऱ्यो भने त्यसमा रहेको गुणत्व र सत्ताको पनि घ्राणद्वारा ग्रहण हुन्छ। यसरी सबै इन्द्रियद्वारा गुणत्व र भाव अर्थात् सत्ताको ग्रहण गरिन्छ भन्ने सिद्ध हुन्छ। यस सूत्रको व्याख्याले नै माथिको नियम पनि पुष्ट हुन्छ॥

॥ इति वैशेषिकसूत्राणां चतुर्थाध्याये प्रथममाह्निकम्॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा **अरूपिष्वचाक्षुषत्वात्** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

चतुर्थाध्यायस्य

द्वितीयमाह्निकम्

प्रथम आह्निकमा नित्य पृथिव्यादि(परमाणु)को अस्तित्व, तिनको नित्यत्व, वायुको प्रत्यक्ष नहुनुको कारण, परमाणु र परमाणुको रूपको प्रत्यक्ष नहुनुको कारण, रस, गन्ध र स्पर्शको प्रत्यक्षको कारण आदिको विवरण दिइयो।

अब दोस्रो आह्निकमा पृथिव्यादि कार्य द्रव्यको शरीर, इन्द्रिय र विषय भेदले त्रिविधत्व प्रदर्शन, हाम्रो शरीर पञ्चात्मक र त्र्यात्मक पनि नभएको पुष्टि, हाम्रो शरीरमा क्लेदादिको उत्पत्तिको कारण, पार्थिव शरीर योनिज र अयोनिज गरी दुई प्रकार, अयोनिज शरीर बन्ने प्रक्रिया, अयोनिज शरीरका लागि परमाणुमा कर्मोत्पत्तिको कारण, अयोनिज शरीर हुन्छ भन्ने कुरामा विभिन्न प्रमाणको विवेचन गरिन्छ।

प्रथमतः पृथिव्यादि कार्य द्रव्यको प्रकारका बारेमा बताइन्छ–

तत्पुनः पृथिव्यादिकार्यद्रव्यं त्रिविधं शरीरेन्द्रियविषयसंज्ञकम् ॥१॥

तत् = त्यो। **पुनः** = फेरि। **पृथिव्यादिकार्यद्रव्यम्** = पृथिवी आदि कार्य द्रव्य। **त्रिविधम्** = तीन प्रकारको छ। **शरीरेन्द्रियविषयसंज्ञकम्** = शरीर, इन्द्रिय र विषय नामक।

त्यो पृथिव्यादि कार्यद्रव्य शरीर, इन्द्रिय र विषय संज्ञाका भेदले तीन प्रकारको छ। गत आह्निकको प्रारम्भमा नै पृथिव्यादि नित्य परमाणुको विवरण दिइयो र त्यसै आह्निकमा **तस्य कार्यं लिङ्गम्** (४।१।२) भन्ने सूत्रमा परमाणुको कार्यलाई परमाणुको ज्ञापक अर्थात् लिङ्गका रूपमा सूचित गरियो। यस आह्निकको आरम्भमा सूत्रकारले ती पृथिव्यादि चार द्रव्यका कार्य के–कति प्रकारका छन् भन्ने बताउने जमर्को गर्दै पृथिव्यादि चार कार्य द्रव्य शरीर (पार्थिव, जलीय, तैजस, वायवीय) इन्द्रिय (पार्थिव, जलीय, तैजस, वायवीय), विषय (पार्थिव, जलीय, तैजस, वायवीय) गरी तीन प्रकारका छन् भन्ने विवरण प्रस्तुत गरेका छन्। यसरी निष्कर्षमा पृथिवी, जल, तेज र वायु प्रथमतः परमाणुरूप नित्य अनि तीन प्रकारका कार्यरूप अनित्य छन् भन्ने बुझिन्छ॥

हाम्रो शरीरलाई कसैले त्रैभौतिक, कसैले चातुर्भौतिक, कसैले पाञ्चभौतिक भन्ने मान्दछन्। वस्तुतः के हो त?–

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रत्यक्षाप्रत्यक्षाणां संयोगस्याप्रत्यक्षत्वात् पञ्चात्मकं न विद्यते[1] ॥२॥

प्रत्यक्षाप्रत्यक्षाणाम् = प्रत्यक्ष र अप्रत्यक्ष द्रव्यको। **संयोगस्य** = संयोगको। **अप्रत्यक्षत्वात्** = प्रत्यक्ष नहुने भएकाले। **पञ्चात्मकम्** = (शरीर) पाँच भूतले बनेको। **न विद्यते** = होइन।

प्रत्यक्ष र अप्रत्यक्ष पदार्थको संयोगको प्रत्यक्ष नहुने भएकाले (शरीर) पञ्चात्मक होइन।

जस्तै कुनै एउटा घैंटो छ र आकाश पनि छ। **द्रव्यद्रव्ययोः संयोगः** भन्ने नियमले ती दुईको संयोग हुन्छ, किनकि ती दुईको संयोग हुनु स्वाभाविक हो। तर घटको प्रत्यक्ष भए पनि आकाशको प्रत्यक्ष नहुने भएकाले ती दुईको संयोगको पनि प्रत्यक्ष हुँदैन। यदि शरीरलाई पञ्चात्मक मान्ने हो भने शरीरको प्रत्यक्ष नहुने आपत्ति आउँछ, किनकि पाँचओटा भूतमध्ये दुइटाको प्रत्यक्ष हुँदैन भने तीनओटाको प्रत्यक्ष हुन्छ। अनि यिनीहरूको संयोगको पनि प्रत्यक्ष हुँदैन। जब उनीहरूको संयोगको नै प्रत्यक्ष हुँदैन भने तिनीहरूबाट अर्थात् तिनीहरूको संयोगबाट बनेको शरीरको कसरी प्रत्यक्ष हुने? तर शरीरको प्रत्यक्ष हुन्छ अतः शरीर पञ्चात्मक होइन। अर्थात् शरीरको समवायिकारण पाँचओटा द्रव्य होइनन्॥

त्यसो भए शरीरका समवायिकारण पृथिवी, जल र तेज हुन् त अर्थात् शरीर त्रैभौतिक हो त?–

गुणान्तराप्रादुर्भावाच्च न त्र्यात्मकम्[2] ॥३॥

गुणान्तराप्रादुर्भावात् = अरू गुणको प्रादुर्भाव नभएकाले। **न च त्र्यात्मकम्** = (शरीर) त्र्यात्मक पनि (होइन)।

कारण गुणपूर्वक अर्को गुणको उत्पत्ति हुन नसक्ने भएकाले शरीर त्र्यात्मक (पृथिवी, जल र तेजबाट निर्मित) होइन।

शरीरलाई पाञ्चभौतिक मान्ने हो भने पाँचै द्रव्य र तिनीहरूको संयोगको प्रत्यक्ष नहुने भएकाले शरीर प्रत्यक्ष नहुने आपत्ति आउने कुरा माथि गरियो। तर यदि शरीरलाई त्रैभौतिक (पृथिवी, जल र तेजबाट निर्मित) मान्ने हो भने त पृथिवी, जल र तेजको प्रत्यक्ष हुने र तिनीहरूको संयोगको पनि प्रत्यक्ष हुने भएकाले शरीरको अप्रत्यक्ष हुने समस्या आउने भएन। अतः शरीरलाई त्रैभौतिक मानौं भन्न पनि सकिँदैन। किनकि

---

१. मिथिलावृत्तिमा **प्रत्यक्षाप्रत्यक्षवृत्तेरप्रत्यक्षत्वाद् वायुवनस्पतिसंयोगवत् पञ्चात्मकं न विद्यते** पाठ छ।

२. मिथिलावृत्तिमा सूत्रको स्वरूप **त्र्यात्मकमपि न** मात्र छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यदि शरीरलाई त्रैभौतिक मान्ने हो भने शरीरमा जलीय गुण उपलब्ध हुनुपर्ने साथै पृथिवी, जल र तेजको रूप, रस र स्पर्श मिलेर शरीरमा चित्र रूप, चित्र रस र चित्र स्पर्श हुनुपर्ने हो तर त्यसो छैन अतः शरीरलाई त्रैभौतिक मान्न सकिँदैन। अर्को कुरा 'कारणगुणाः कार्यगुणानारभन्ते' अर्थात् कारणका गुणले कार्यका गुणको निर्माण गर्छन् भन्ने नियमअनुसार शरीरमा मूलतः केवल पार्थिव गुण उपलब्ध हुने भएकाले शरीर पार्थिव नै हो भन्ने सिद्ध हुन्छ॥

शरीरमा पार्थिव गुण मात्र होइन क्लेद, पाक, व्यूह आदि गुण पनि उपलब्ध हुन्छन्। यदि शरीरलाई पार्थिव मान्ने हो भने तिनीहरूको उपलब्धि कसरी हुने त भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ–

अणुसंयोगस्त्वप्रतिषिद्धः[1] ॥४॥

अणुसंयोगस्तु = अणु अर्थात् परमाणुको संयोग त। **अप्रतिषिद्धः** = प्रतिषिद्ध हुँदैन।

पृथिवीबाहेक अन्य द्रव्यलाई शरीरको समवायिकारणका रूपमा स्वीकार गर्न नसकिए तापनि शरीरसँग अन्य द्रव्यको परमाणुको अनारम्भक संयोगको प्रतिषेध त गरिँदैन। पार्थिव परमाणुरूप समवायिकारणबाट उत्पन्न भएको शरीरमा जलीय परमाणुहरूको संयोग हुन सक्छ र त्यसबाट नै क्लेदादिको अनुभूति हुने भएकाले कुनै पनि असङ्गति हुँदैन।

यो शरीर पाञ्चभौतिक र त्रैभौतिक होइन भन्ने निश्चित भएपछि शरीर पार्थिव हो भन्ने सिद्ध गर्नका लागि शङ्कर मिश्रले उपस्कारमा गौतमीय सूत्रलाई प्रमाणका रूपमा उपस्थापन गर्छन्– **पार्थिवं तद्गुणोपलब्धेः (न्या.सू., ३।१।३१)** अर्थात् शरीर पार्थिव हो, त्यसको गुण उपलब्ध हुने भएकाले। **कारणगुणाः कार्यगुणान् आरभन्ते** भन्ने नियमका अनुसार शरीरका (जुन कार्य हो) गुण पृथिवीका (जुन कारण हो) गुण भैँ नै भएकाले शरीर पार्थिव हो भन्ने सिद्ध हुन्छ। न्यायसूत्रमा शरीर पार्थिव हो भन्ने सिद्ध गर्न **पार्थिवं गुणान्तरोपलब्धेः** (३।१।२८) भन्ने सूत्र दिइएको छ। तर शङ्कर मिश्रले यस सूत्रको व्याख्यामा **गौतमीयं सूत्रमुपतिष्ठते** भन्दै– **पार्थिवं तद्गुणोपलब्धेः (न्या.सू., ३।१।३१)** भन्ने आकारको सूत्र कसरी उद्धृत गरे कुन्नि? यसले गौतमीय सूत्रको पाठभेदको सूचना दिन्छ। के-कस्ता पाठभेद थिए? अथवा शङ्कर मिश्र भुक्किए अथवा सम्पादनमा प्रमाद भयो। यथार्थ त अनुसन्धेय नै होला॥

शरीरका प्रकारका बारेमा सूत्रकार भन्दछन्–

तत्र[1] शरीरं द्विविधं योनिमयोनिजञ्च ॥५॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा सूत्रको स्वरूप **अणुसंयोगस्त्वप्रतिषिद्धो मिथः पञ्चानाम्** छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तत्र = त्यहाँ। **शरीरम्** = पार्थिव शरीर। **द्विविधम्** = दुई प्रकारको छ। **योनिमयोनिजञ्च** = योनिज र अयोनिज गरेर।

उक्त तरिकाले सिद्ध भएको (पार्थिव) शरीर योनिज र अयोनिज गरी दुई प्रकारको हुन्छ।

पृथिवीलाई मूलतः नित्य र अनित्य गरी दुई भागमा विभाजन गरियो। नित्य पृथिवी भनेको माथि भनिए झैं परमाणुरूप पृथिवी हो भने अनित्यलाई पुनः शरीर, इन्द्रिय र विषय गरी तीन भागमा विभाजन गरियो। पशु , पंक्षी, मानव आदिको शरीर नै पार्थिव शरीर हो भने घ्राणेन्द्रियले गन्धको ग्रहण गर्ने र गन्ध गुण पृथिवीको विशेष गुण भएकाले घ्राणेन्द्रिय(नाक)लाई पार्थिव इन्द्रिय मानिन्छ। पार्थिव विषयमा सबै प्रकारका निर्मित पार्थिव वस्तुहरू पर्दछन्। शरीरलाई पुनश्च योनिज र अयोनिज गरी दुई भागमा विभाजन गरिन्छ। पशु, पंक्षी, मनुष्य आदिका जरायुज शरीरहरू र सर्प आदिका अण्डज शरीरहरू योनिज शरीरअन्तर्गत पर्दछन् भने पसिनाबाट उत्पन्न स्वेदज शरीरहरू र पृथिवीलाई भेदन गरेर उत्पन्न वृक्ष लतादि उद्भिज्ज शरीरहरू अयोनिजअन्तर्गत पर्दछन्॥

योनिज र अयोनिज शरीरमध्ये योनिज शरीरका बारेमा त स्पष्ट नै छ, तर अयोनिज शरीर के-कसरी केबाट उत्पन्न हुन्छ? भन्ने प्रश्नमा सूत्रकार भन्दछन्-

अनियतदिग्देशपूर्वकत्वात्[२] ॥६॥

अनियतदिग्देशपूर्वकत्वात् = नियत दिशा र देशरहित (परमाणु)पूर्वक हुने भएकाले।

हाम्रो शरीर अर्थात् योनिज शरीर बन्दा अदृष्टका अधीनमा नियत गर्भाशय, रज-वीर्यसंयोग, विशिष्ट पाकज गुणले युक्त भएका शुक्र, शोणित परमाणुहरूको मेलनबाट बन्ने काम हुन्छ। त्यो शरीर सालनालमा बेरिएर बन्दछ। तर परमेश्वरको चाहना र व्यवस्थाअनुसार अयोनिज शरीर बन्ने परमाणुहरू प्रवृत्त हुन्छन्, गतिशील हुन्छन् र अयोनिज शरीर बन्दछन्। नियत गर्भाशय, रज-वीर्यसंयोग आदि व्यवस्था हुँदैन। कुनै ठाउँ र दिशा पनि नियत हुँदैन। परमाणुको यसै स्थितिको जानकारी दिनका लागि सूत्रमा **अनियतदिग्देशपूर्वक** भनिएको हो। अर्थात् त्यस्ता परमाणुबाट बन्ने शरीर नै अयोनिज शरीर हो। विशिष्ट धर्मले गर्दा यत्र तत्र दिशा यत्र तत्र देशमा विशिष्ट धर्मयुक्त परमाणुहरूको संयोग बन्दछ। यसै कुराको जानकारी दिन शङ्कर मिश्र भन्छन्- **अनियतदिग्देशाः परमाणवः धर्मविशेषजनितकर्माणः (उपस्कारः,** ४।२।६)। त्यस्ता परमाणुबाट उत्पन्न हुने शरीर नै अयोनिज शरीर हुन्॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा **तच्च** पाठ छ।
२. मिथिलावृत्तिमा **अनेकदेशपूर्वकत्वात्** पाठ छ ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ती परमाणुहरूमा केका आधारमा कर्म उत्पन्न हुन्छ त? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ-

धर्मविशेषाच्च[1] ॥७॥

धर्मविशेषात् = धर्म विशेषबाट। च = पनि।

धर्म विशेषले गर्दा (अयोनिज शरीरका कारण परमाणुमा कर्मोत्पत्ति हुन्छ)।

जीवात्माका आफ्ना शुभ अशुभ कर्मले गर्दा आफ्ना शरीर धारण गर्छन्। तिनै जीवात्माको अदृष्ट अर्थात् धर्माधर्मले गर्दा उनीहरूको शरीर बन्ने परमाणुहरूमा कर्मोत्पत्ति हुन्छ। यद्यपि अयोनिज र योनिज दुवै प्रकारका शरीरको उत्पत्तिमा तत्तदात्माको धर्माधर्मले प्रभाव पार्ने हो तर दुई शरीरमा (अयोनिज र योनिज) सुख, दुःख पाउने कुरामा भेद हुन्छ। यहाँ प्रसङ्गतः अयोनिजको मात्र विवेचन गरिन्छ। उत्कृष्ट धर्मविशेषले सृष्टिको सुरुमा ऋषिहरूको अयोनिज शरीरको उत्पत्ति हुन्छ भने विशिष्ट खालको अधर्मले विभिन्न अयोनिज प्राणीको उत्पत्ति हुन्छ। अतः निष्कर्षमा अयोनिज शरीर बन्नका लागि धर्मविशेष अर्थात् धर्म र अधर्मका कारणले ती शरीर बन्ने परमाणुमा कर्मोत्पत्ति हुन्छ र ती शरीर बन्छन्॥

देवता, ऋषिहरूको शरीर अयोनिज हुनुमा प्रमाण दिइन्छ-

समाख्याभावाच्च[2] ॥८॥

समाख्याभावात् = संज्ञा विशेष भएकाले। च = पनि।

श्रुति, स्मृति र पुराणहरूमा पनि समाख्या अर्थात् अन्वर्थसंज्ञा (नाम) प्रसिद्ध भएकाले देवर्षिहरूको शरीर अयोनिज हो भन्ने पुष्टि हुन्छ। अर्थात् मातापिताविना पनि ऋषि, देवर्षि, देवता आदिको नाम राखिएकाले पनि ती शरीर अयोनिज हुन् भन्ने जानकारी हुन्छ। यदि मातापिता भएर शरीर योनिज भएको भए त मातापिताले नै नाम राख्नुपर्ने भन्नु नै माथिको भनाइको आशय हो॥

त्यसै विषयलाई अझ दृढ पार्न अर्को हेतु दिइन्छ-

संज्ञाया आदित्वात्[3] ॥९॥

संज्ञायाः = नाम। **आदित्वात्** = आद्य अवस्थामा नै भएकाले।

---

१ मिथिलावृत्तिमा **धर्मविशेषात्** पाठ छ।
२. मिथिलावृत्तिमा **समाख्याभावात्** पाठ छ।
३. मिथिलावृत्तिमा **संज्ञादिमत्त्वात्** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ती ऋषि, देवर्षि, देवता आदिको नाम सृष्टिपूर्व नै भएकाले पनि ती अयोनिज हुन् भन्ने जानकारी हुन्छ। त्यसै वेलामा (आदि सर्गमा) उनीहरूका बाबुआमा थिएनन् अतः बाबुआमाले नाम राखे भन्न मिल्दैन, त्यसो भएकाले शास्त्रद्वारा नै नामकरण गरिएकाले ती अयोनिज हुन् भनिएको हो। बाबुआमा त्यस वेला थिएनन् पछि थिए भन्ने पनि होइन। नाम राख्ने बाबुआमा पहिले पनि थिएनन् पछि पनि (अयोनिज शरीरको उत्पत्ति हुँदा) पनि थिएनन् भनिएको हो॥

यसै विषयलाई अझ दृढ पार्न भनिन्छ–

सन्त्ययोनिजाः ॥१०॥

अयोनिजाः = अयोनिज (देह)हरू। सन्ति = छन्।

माथिको विवरणबाट अयोनिज शरीर हुन्छन, छन् भन्ने विषय स्पष्टतः पुष्ट हुन्छ॥

अयोनिज शरीर हुन्छन् भन्ने कुरालाई अझ दृढ पार्न सूत्रकार भन्छन्–

वेदलिङ्गाच्च ॥११॥

वेदलिङ्गात् = वेद प्रमाण भएकाले। **च** = पनि।

वेद लिङ्ग अर्थात् प्रमाण भएकाले पनि (अयोनिज शरीर हुन्छन् भन्ने पुष्टि हुन्छ)।

यस सूत्रको व्याख्याका क्रममा उपस्कारमा शङ्कर मिश्रले वेदलिङ्ग भनेको ब्राह्मणभाग हो भन्ने अर्थ गरेका छन्। उनका अनुसार वेद भनेको मन्त्र हो र त्यो जुनबाट ज्ञापित हुन्छ, त्यो नै वेदलिङ्ग हो– **वेदो मन्त्रः स च लिङ्ग्यते = ज्ञाप्यतेऽनेनेति वेदलिङ्गं ब्राह्मणम्, ततोऽप्ययोनिजं शरीरं प्रतिपद्यत इत्यर्थः** (४।२।११)। त्यति भनिसकेपछि 'वेद पनि' भन्दै मन्त्ररूप वेदलाई देखाएका छन् शङ्कर मिश्रले। वस्तुतः त्यसो अर्थ नगरेर वेदलिङ्ग शब्दले 'वेद प्रमाण' भन्ने अर्थ गरेर वेद भन्ने बित्तिकै मन्त्र र ब्राह्मण दुवैलाई लिन सकिने नै हो। शङ्कर मिश्रले किन अलग अलग देखाएका हुन् कुन्नि? शङ्कर मिश्रले ब्राह्मणभाग र मन्त्रभागको उदाहरणकउा रूपमा क्रमशः यी वाक्यहरू उद्धृत गरेका छन्– **प्रजापतिः प्रजा अनेका असृजत्, स तपोऽतप्यत प्रजाः सृजेयमिति स**

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मुखतो ब्राह्मणमसृजत् बाहुभ्यां राजन्यमूरुभ्यां वैश्यं पद्भ्यां शूद्रम् अर्थात् प्रजापतिले धेरै प्रजाहरूलाई उत्पन्न गराए। उनले मैले प्रजाको सृष्टि गरूँ भन्ने इच्छाका साथ तप गरे। उनले मुखबाट ब्राह्मणलाई, बाहुबाट क्षत्रियलाई, ऊरुबाट वैश्यलाई र पाउबाट शूद्रलाई उत्पन्न गराए। **ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीत् बाहू राजन्यः ... (शु.य.,** ३१।११) अर्थात् ब्राह्मण यसको (ईश्वरको) मुख हो, बाहु क्षत्रिय हुन् ...। यसरी यी वैदिक वाक्यका आधारमा पनि अयोनिज प्राणी हुन्छन् भन्ने प्रमाणित हुन्छ॥

॥ इति वैशेषिकसूत्राणां चतुर्थाध्याये द्वितीयमाह्निकम्॥

॥ समाप्तश्च चतुर्थोऽध्यायः॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पञ्चमाध्यायस्य

प्रथममाह्निकम्

चौथो अध्यायमा नित्य पृथिव्यादि(परमाणु)को अस्तित्व, तिनको नित्यत्व आदिका साथै पृथिव्यादि कार्य द्रव्यको शरीर, इन्द्रिय र विषय भेदले त्रिविधत्व प्रदर्शन, हाम्रो शरीर पञ्चात्मक र त्र्यात्मक नभएको पुष्टि आदि विषयको विवेचन गरियो।

अब पञ्चम अध्यायको पहिलो आह्निकमा हस्तादिमा कर्मोत्पत्तिको कारण, मुसलादिमा कर्मोत्पत्तिको कारण, हस्तकर्मको कारण, देहमा उत्पन्न हुने कर्मको कारण, पतनको कारण, ऊर्ध्वगमन र तिर्यग्गमनको कारण, नोदनको कारण, उदसनको कारण, अबोध बालकका हस्तादिकर्मको कारण, दग्ध फोकागत कर्मको कारण, सुप्तगत चलनको कारण, तृणगत कर्मको कारण, मणि र सियो आदिमा हुने कर्मको कारण, इषुगत कर्म र संयोगको विवेचन गरिन्छ।

दोस्रो आह्निकमा पृथिवीमा कर्मोत्पत्तिको कारण, जलको पतन र स्यन्दनको कारण आदि विषयको विवेचन गरिन्छ।

द्रव्यको विश्लेषणपछि गुणको विश्लेषण क्रमप्राप्त भए पनि शरीरोत्पत्तिका लागि शरीरका आरम्भक परमाणुको कर्मोपत्तिको प्रसङ्ग चौथो अध्यायको विभिन्न ठाउँमा उठाइएको र त्यसबाट शरीरोत्पत्तिका लागि कर्मको आवश्यकता पर्छ भन्ने विषयको उत्थान भएका कारणले र कर्मको परीक्षा लघु पनि भएकाले यहाँ कर्मको परीक्षाको आरम्भ गरिन्छ।

त्यसमध्ये प्रथमतः चेष्टारूप कर्मविशेषको विवेचन गरिन्छ–

आत्मसंयोगप्रयत्नाभ्यां हस्ते कर्म ॥१॥

आत्मसंयोगप्रयत्नाभ्याम् = आत्माको संयोग र प्रयत्नबाट। **हस्ते** = हातमा। **कर्म** = कर्म हुन्छ।

आत्माको हातसँगको संयोग र आत्मगत प्रयत्नबाट हातमा कर्म हुन्छ।

हिताहितप्राप्तिपरिहारानुकूला क्रिया चेष्टा अर्थात् हितको प्राप्ति र अहितको परिहारजनक क्रिया नै चेष्टा हो। चेष्टाको उत्पत्ति शरीरमा हुन्छ। लाभदायक वस्तुको प्राप्ति गर्ने क्रिया र हानिकारक वस्तुको त्याग गर्ने क्रिया उत्पन्न हुन्छ। त्यस्तो चेष्टारूप क्रियाको उत्पत्तिमा प्रथमतः आत्मा र शरीरको संयोग हुन्छ अनि आत्मामा प्रयत्न पैदा हुन्छ र त्यसपछि शरीरमा कर्म उत्पन्न हुन्छ। तर सूत्रमा हातमा कर्म उत्पन्न हुने प्रसङ्ग उठाइएको छ। त्यसको अर्थ हातले केही गर्न खोज्दाको कुरा हो। जस्तै हातले मुसलादि जस्ता चिज उठाउन थालिँदा विशेषतः हातमा कर्म हुन्छ। यद्यपि त्यस अवस्थामा पनि

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शरीरमा कर्म त होला। तर मूलतः हातको कर्मतिर ध्यान दिइएको अवस्था हो। त्यसरी हातमा कर्म उत्पन्न हुन हात समवायिकारण हो र प्रयत्नवान् आत्माको हातसँगको संयोग असमवायिकारण हो भने प्रयत्नादि निमित्त कारण हुन्– **... हस्ते समवायिकारणे कर्म।... प्रयत्नवदात्मसंयोगोऽसमवायिकारणम्। प्रयत्नश्च निमित्तकारणम् (उपस्कारः,** ५।१।१)। प्राविधिक कारणले आत्मा र हातको संयोगलाई असमवायिकारण मानेर प्रयत्नलाई निमित्त कारण मानिए पनि यहाँ यही निमित्त कारणको नै अहम् भूमिका छ। हात र आत्माको संयोग त जहिले पनि भएकै हुन्छ तर प्रयत्न कादाचित्क हो। प्रयत्न कादिचित्क भएकाले नै कर्म पनि कादाचित्क भएको हो॥

हातमा कर्म हुँदा हात माथि उठ्छ, यताउति हल्लिन्छ। हात माथि उठ्दा अन्य वस्तुलाई पनि हातले माथि उठाउँछ। त्यही विषयको विवेचना निम्न सूत्रबाट गरिन्छ–

तथा हस्तसंयोगाच्च मुसले कर्म ॥२॥

तथा हस्तसंयोगात् = त्यस्तो कर्मयुक्त हातको संयोगबाट। **मुसले** = मुसलमा। **च** = पनि। **कर्म** = कर्म (उत्पन्न हुन्छ)।

हातको संयोगबाट मुसलमा कर्म उत्पन्न हुन्छ। प्रयत्नवान् आत्माको संयोगले हातमा कर्म हुन्छ। यहाँको विवेच्य कर्म उत्क्षेपण कर्म हो। त्यसरी आत्माको संयोगबाट उत्पन्न कर्म्मयुक्त हातको मुसलसँग संयोग हुन्छ र मुसलमा पनि उत्क्षेपण क्रिया उत्पन्न हुन्छ। यसरी मुसलमा उत्पन्न उत्क्षेपण क्रियाका लागि मुसल समवायिकारण र हस्तमुसलसंयोग असमवायिकारण तथा अन्य सबै निमित्त कारण मानिन्छन्, च पदले गुरुत्व पनि निमित्तकारण हो भन्ने मानिन्छ– **हस्तेन मुसलस्य संयोगोऽसमवायिकारणम्, मुसलं समवायिकारणम्, प्रत्यत्नगुरुत्वे निमित्तकारणे (उपस्कारः, ५।१।२)॥**

कलिकेकाहिँ के हुन्छ भने त्यसरी मुसललाई माथि उठाएर मुसल तल झर्दा ओखलीमा दरो संयोग अर्थात् अभिघात नामक संयोग हुँदा मुसलमा हातको संयोगविना पनि पुनः उत्क्षेपण क्रिया देखिन्छ। त्यसको कारण के हो?–

अभिघातजे मुसलादौ कर्मणि[1] व्यतिरेकादकारणं हस्तसंयोगः ॥३॥

मुसलादौ = मुसलादिमा (हुने)। **अभिघातजे कर्मणि** = अभिघातबाट जन्मेको कर्ममा। **व्यतिरेकात्** = (प्रयत्नको) अभाव हुने भएकाले। **हस्तसंयोगः** = हातको संयोग। **अकारणम्** = कारण होइन।

अभिघातबाट मुसलमा कर्म उत्पन्न हुने र त्यस कर्ममा प्रयत्नको अभाव हुने भएकाले हातको संयोग कारण हुँदैन।

---

१. मिथिलावृत्तिमा **मुसलकर्मणि** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जब मुसललाई माथि पुऱ्याएर छाडिन्छ, तब त्यो मुसल तल झर्दछ र मुसलको ओखलीसँग अभिघात नामको संयोग उत्पन्न हुन्छ। त्यही अभिघातका कारणले मुसलमा पुनः उत्क्षेपण कर्म उत्पन्न हुन्छ। यद्यपि मुसल कतै जाला, बाङ्गोटिङ्गो होला भन्ने आशङ्काले हात र मुसलको संयोग भई नै रहन्छ तर त्यस उत्क्षेपण कर्मका लागि हस्तसंयोग असमवायिकारण होइन, परन्तु मुसल र ओखलको अभिघात संयोग नै असमवायिकारण हो मुसल समवायिकारण हो र अन्य सबै निमित्त कारण हुन्। यहाँ त्यो अभिघात असमवायिकारण भनेको पहिलो कर्मका लागि हो। दोस्रो आदि कर्मका लागि त वेग नै असवायिकारण हुन्छ।

वस्तुतः यस्तो प्रसङ्गमा मुसल वा हात माथि जाने क्रियालाई उत्क्षेपण भन्न सकिँदैन। किनभने उत्क्षेपणका लागि कर्ताको इच्छाका साथसाथै प्रयत्न चाहिन्छ। तर यहाँ भने प्रयत्न छैन। अतः यसलाई ऊर्ध्वगमन/उत्पतन मात्र भन्नुपर्छ। मिथिलावृत्तिमा यसलाई ऊर्ध्वगमन शब्दको प्रयोग गरिएको छ– **मुसलादूर्ध्वगमने (वै.सू.**, ५।१।२ को पीठिका) ... **मुसलादूर्ध्वगमनादेव (वै.सू.**, ५।१।२) ... **हस्तस्योर्ध्वगमनम् (वै.सू.**, ५।१।४)। शङ्कर मिश्रले पनि उपस्कारमा उत्क्षेपण शब्दको प्रयोग नगरेर उत्पतन भनेका छन्– ...**उलुखलाभिहतस्य मुसलस्याकस्माद् यदुत्पतनम् ...(वै.सू.**, ५।१।३ को पीठिका), ... **मूसलेन उत्पतता ... मुसलस्य पुनरुत्पनम् (वै.सू.**, ५।१।३) ...**उत्पततो हस्तस्य कर्मणि** (५,१,४) ... **हस्तोऽपि तदा उत्पतति। ... हस्तेऽप्युत्पतनम्। ... हस्तो मुसलेन सहोत्पतति**। मिथिलावृत्तिमा पहिलो सूत्रको व्याख्यामा उत्क्षेपण शब्दको प्रयोग गरिएको र अन्यमा उत्पतनको प्रयोग गरिएको छ। त्यसै गरी शङ्कर मिश्रले पनि पहिलो र दोस्रो सूत्रमा उत्क्षेपण शब्दको प्रयोग गरेका र अन्यमा उत्पतनको प्रयोग गरेकाले पनि यो भनाइ प्रमाणित हुन्छ॥

तथात्मसंयोगो हस्तकर्मणि ॥४॥

तथा = त्यसरी नै। **हस्तकर्मणि** = हातको कर्मका लागि। **आत्मसंयोगः** = आत्माको संयोग (कारण होइन)।

यस सूत्रमा माथिको सूत्रमा रहेका 'व्यतिरेकादकारणम्' पद अनुवृत्त हुन्छन्। माथि विवेचना गरिएझैं जब मुसलमा अभिघातजन्य कर्म उत्पन्न हुन्छ, त्यस वेला हात पनि मुसलमा संयुक्त नै हुन्छ र हातमा पनि उत्पतन कर्म हुन्छ। तर त्यस कर्मका लागि कुनै प्रयत्न नहुने भएकाले हस्तगत क्रियामा हात र आत्माको संयोगलाई कारण मानिँदैन। यद्यपि त्यस्तो संयोग भने भइरहेको हुन्छ॥

त्यस उत्पतन कर्मका लागि प्रयत्न नभएकाले आत्मसंयोग कारण होइन। त्यसो भए अकारण नै हातमा उत्पतन कर्म भएको हो त? भन्दा त्यसो होइन–

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अभिघातान्मुसलसंयोगात् हस्ते कर्म[1] ॥५॥

अभिघातात् = अभिघातबाट। **मुसलसंयोगात्** = मुसल र हातको संयोग भएकाले। **हस्ते** = हातमा। **कर्म** = कर्म (उत्पन्न हुन्छ)।

अभिघात नामक मुसल र ओखलको संयोगबाट हातमा कर्म उत्पन्न हुन्छ। हातको मुसलसँगको संयोग नै उक्त कर्मका लागि असमवायिकारण हो। मुसलमा ओखलसँगको अभिघात हुन्छ र त्यो माथि जान्छ। हात पनि सँगै माथि जान्छ, अर्थात् हातमा पनि कर्म उत्पन्न हुन्छ। त्यस कर्मका लागि अभिघात निमित्त कारण हो (यद्यपि अन्य पनि निमित्त कारण हुन सक्छन्) हात र मुसलको संयोग असमवायिकारण, हात समवायिकारण हो॥

जब मुसल तलमाथि गरिरहेको हुन्छ, त्यस वेलामा हातमा मात्र होइन पूरा शरीरमा पनि कर्म अर्थात् थरथराहट पैदा हुन्छ। त्यस वेलामा यथावश्यक कारण हुन्छ–

आत्मकर्म हस्तसंयोगाच्च[2] ॥६॥

आत्मकर्म = शरीरमा हुने कर्म। **च** = पनि। **हस्तसंयोगात्** = हातको संयोगबाट (हुन्छ)।

यस सूत्रमा रहेको आत्मा शब्द शरीरवाची हो– **आत्मशब्दः शरीरावयवपरः उपचारात् (उपस्कारः, ५।१।६)**। हातको संयोगबाट आत्मा अर्थात् शरीरमा कर्मको उत्पत्ति हुन्छ। हातमा कर्म हुँदा शरीरमा पनि कर्म पैदा भएको अनुभव हुन्छ। त्यस वेलामा हातमा प्रयत्नवदात्मसंयोगबाट क्रिया भएको हो भने त्यही हस्त र आत्माको संयोग नै शरीरको कर्मका लागि कारण (असमवायिकारण) हो र जहाँ प्रयत्नविना नै वेगयुक्त मुसलादिको र हातको संयोगबाट हातमा कर्म उत्पन्न हुन्छ, त्यस वेलामा हुने शरीरको क्रियाका लागि हात र मुसलको संयोग नै असमवायिकारण हो। यस सूत्रमा वस्तुतः यसै संयोगको विवेचन गर्न खोजिएको हो॥

संयोगाभावे गुरुत्वात्पतनम् ॥७॥

संयोगाभावे = संयोगको अभावमा। **गुरुत्वात्** = गुरुत्वको कारणले। **पतनम्** = पतन हुन्छ।

यहाँ संयोग पद सामान्यतः पतनका समग्र प्रतिबन्धकको उपलक्षण हो। संयोगादिरूप प्रतिबन्धक भएनन् भने गुरुत्वको कारणले फलादिमा पतन हुन्छ। जस्तो कुनै वस्तु माथिबाट तल झर्छ, त्यहाँ त्यो पतनरूप कर्मका लागि कुनै प्रयत्न छैन तर

---

१ मिथिलावृत्तिमा **मुसलाभिघाताच्च मुसलसंयोगाद्धस्ते कर्म** पाठ छ।
२. मिथिलावृत्तिमा **तथा आत्मकर्म हस्तसंयोगाच्च** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पनि पतन हुन्छ। त्यसको कारण त्यस वस्तुमा रहेको गुरुत्व नै हो। त्यहाँ जसको पतन भयो, त्यो वस्तु समवायिकारण र त्यसमा रहेको गुरुत्व असमवायिकारण हो भने अन्य निमित्त कारण हुन्॥

पतनमा मात्र गुरुत्व कारण होइन। उत्क्षेपणमा पनि गुरुत्व कारण हो। **गुरुत्वप्रयत्नसंयोगानामुत्क्षेपणम्** (१।१।२९) भन्ने सूत्रका बारेमा हामीले व्याख्या गरिसकका छौं। जसको अर्थ 'उत्क्षेपण कर्म गुरुत्व, प्रयत्न र संयोगहरूको कार्य हो' भन्ने हो। कुनै व्यक्तिले कुनै वस्तुलाई माथि फ्याँक्दा त्यसमा कर्म उत्पन्न हुन्छ। त्यसमा उत्पन्न कर्मका लागि वस्तुमा रहेको गुरुत्व कारण हुन्छ। यसको व्याख्याका क्रममा मिथिलावृत्तिमा **यदा हि देवदत्तः प्रयत्नेन करादिना गुरुत्ववन्तं पाषाणादिकमुत्क्षिपति तदोत्क्षेपणे पाषाणादिकगतं गुरुत्वं कारणम्** अर्थात् 'जब देवदत्तले प्रयत्नपूर्वक हात आदिले ढुङ्गा आदि माथि फ्याँक्छ, त्यतिखेर त्यो ढुङ्गाको उत्क्षेपणमा ढुङ्गामा रहेको गुरुत्व पनि कारण हो' भनेका छन्। भाष्यकार प्रशस्तपादाचार्यले **प्रयत्नं गुरुत्वं चापेक्षमाणादात्महस्तसंयोगाद्धस्ते कर्म भवति** (इ.स.१९९७ : ७१४) अर्थात् 'प्रयत्न र गुरुत्वलाई पनि अपेक्षा गर्ने आत्मा र हातको संयोगबाट हातमा कर्म उत्पन्न हुन्छ' भनेका छन्। जसको व्याख्या गर्दै श्रीधर भट्टले न्यायकन्दलीमा भनेका छन्– जुन वस्तुमा उत्क्षेपणादि क्रिया हुने हो, त्यसमा गुरुत्व भएन भने उत्क्षेपण, अपक्षेपण आदि कर्म हुँदैनन्। अतः त्यसमा रहेको गुरुत्व पनि उत्क्षेपणका लागि कारण हुन्छ– **सत्यपि प्रयत्ने गुरुत्वरहितस्य उत्क्षेपणापक्षेपणयोरशक्यकरणत्वाद् गुरुत्वस्यापि कारणत्वम्** (इ.स.१९९७ : ७१४)। यी सबै व्याख्याले ऊर्ध्वगमनका लागि गुरुत्व कारण हो भन्ने स्पष्ट हुन्छ। यसैलाई लिएर गुरुत्व भएका इषु, तोमर, ढुङ्गा आदिभैं सबैमा ऊर्ध्वगमन वा तिर्यग्गमन किन हुँदैन भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ–

नोदनविशेषाभावान्नोर्ध्वं न तिर्यग्गमनम्॥८॥

नोदनविशेषाभावात् = नोदनविशेषको अभावले। **नोर्ध्वं न तिर्यग्गमनम्** = न माथि जान्छ, न त तिर्यक् अर्थात् तेर्सो नै जान्छ।

नोदनविशेष भनेको प्रेरणाविशेष हो। यस प्रसङ्गमा प्रेरणा भनेको प्रकृष्ट संयोगविशेष हो। जब हामीले कुनै वस्तु फ्याँक्छौं, त्यस वस्तुमा प्रकृष्ट गतिको उत्पत्ति हुन्छ। त्यस गतिले गर्दा त्यो माथि फ्याँकिएको वस्तु माथि जान्छ भने तेर्सो फ्याँकिएको वस्तु तेर्सो नै जान्छ। यदि त्यो नोदनविशेष भएन भने त्यो वस्तु तल झर्छ। न माथि जान्छ, न त तेर्सो जान्छ। यस सूत्रको व्याख्याका क्रममा शङ्कर मिश्रले पीठिकाका रूपमा 'यदि गुरुत्व नै पतनको कारण हो भने माथि फ्याँकिएको ढेलो आदि वस्तु कहिलेकाहिँ माथि जानु कहिलेकाहिँ छड्के जानुको कारण के हो त?' भनेका छन्–

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ननु गुरुत्वाद् यदि पतनं तदा लोष्टादेरुत्क्षिप्तस्य क्वचिदूर्ध्वं क्वचिच्च तिर्यग्गमनं कथम्भवेदित्यत आह। तर त्यो व्याख्या त्यति सहज देखिँदैन॥

त्यो नोदन कसरी हुन्छ भन्ने विषयमा सूत्रकार भन्छन्–

प्रयत्नविशेषान्नोदनविशेषः ॥९॥

प्रयत्नविशेषात् = प्रयत्नविशेषबाट। **नोदनविशेषः** = नोदनविशेष (उत्पन्न हुन्छ)।

प्रयत्नपूर्वक कुनै वस्तु फ्याँकियो भने त्यस वस्तुमा नोदन नामक क्रिया उत्पन्न हुन्छ॥

नोदनविशेषादुदसनविशेषः ॥१०॥

नोदनविशेषात् = नोदनविशेषबाट। **उदसनविशेषः** = उदसनविशेष (उत्पन्न हुन्छ)।

उदसनविशेष भनेको माथि र टाढा जाने क्रियाविशेष हो– **उदसनं दूरोत्क्षेपणम् (उपस्कारः**, ५।२।१०) जब कुनै वस्तुमा नोदन अर्थात् तीव्र संयोगविशेष उत्पन्न हुन्छ, तब त्यस वस्तुमा उदसन अर्थात् माथि जाने, टाढा जाने गति उत्पन्न हुन्छ र त्यो वस्तु या त माथि जान्छ या त टाढा जान्छ॥

हस्तकर्मणा दारककर्म व्याख्यातम् ॥११॥

हस्तकर्मणा = हातको कर्मको व्याख्याले। **दारककर्म** = दारक अर्थात् बालकको कर्म। **व्याख्यातम्** = व्याख्यात भएको (मान्नुपर्छ)।

ओखलमा हुने अभिघातबाट मुसलमा क्रिया उत्पन्न भएको वेलामा हातमा जुन क्रिया हुन्छ, त्यो क्रिया न त आत्मगत प्रयत्नबाट भएको हो न त त्यसले पुण्य र पापलाई उत्पन्न गराउँछ। त्यस्तै नै बालकको क्रिया यद्यपि प्रयत्नबाट उत्पन्न भएको हुन्छ, तथापि न त हित र अहितको प्राप्तिको कारण हुन्छ न नै पुण्य र पापलाई उत्पन्न गराउँछ– **हिताहितप्राप्तिफलं न भवति न वा पुण्यपापहेतुत्वम् (उपस्कारः**, ५।१।११)। यसरी शङ्कर मिश्रले 'बालकका हस्तादिमा भएका कर्म हित र अहितको प्राप्तिको कारण हुँदैन र पुण्य र पापको कारण पनि हुँदैन' भन्ने व्याख्या गरेका छन्। तर यहाँ पुण्य र पापको कुनै प्रसङ्ग नै नभएकाले त्यो व्याख्या त्यति उपयुक्त भने देखिँदैन। अतः 'जसरी हातमा कर्म उत्पन्न हुन हात र आत्माको संयोगलाई कारणका रूपमा व्याख्या गरियो, त्यसरी नै बालकको कर्मका लागि प्रयत्नवान् आत्माको संयोग कारण हो भन्ने बुझ्नुपर्छ' भन्नु नै सूत्रको मूल आशय देखिन्छ– **यथा प्रयत्नात्मसंयोगाभ्यां**

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हस्ते कर्म तथा प्रयत्नात्मसंयो[गात्स्तनपानोन्मुखबा]लशरीरेऽपि (मिथिलावृत्तिः-५।१।१०)[1] ॥

तथा दग्धस्य विस्फोटने ॥१२॥

तथा = त्यसरी नै। **दग्धस्य** = पोलेकाको। **विस्फोटने** = फोको उठ्नु र फुट्नुमा (कुनै प्रयत्न छैन)।

कोही व्यक्तिलाई आगाले पोल्यो। त्यसमा फोको उठ्ला अनि फुट्ला। त्यहाँ फुट्नका लागि कुनै खालको क्रिया हुन्छ नै। त्यस क्रियामा प्रयत्नवत् आत्मसंयोग कारण होइन : प्रयत्नपूर्वक होइन। यहाँ पनि शङ्कर मिश्रले अलिक भिन्न खालको व्याख्या गर्दै कुनै पुण्य र पापलाई उत्पन्न नगराउने व्याख्या गरेका छन्॥

यत्नाभावे प्रसुप्तस्य चलनम्[2] ॥१३॥

यत्नाभावे = प्रयत्नको अभावमा पनि। **प्रसुप्तस्य** = निदाएको मान्छेको। **चलनम्** = हिँड्ने क्रिया (हुन्छ)।

प्रयत्नविना हुने क्रियामध्ये यो पनि एउटा हो। यसरी निदाएका वेलामा हिँड्ने कार्य वायु रोगमूलक हो। अतः त्यस क्रियाका लागि रोगमूलक वायुसंयोग नै असमवायिकारण हो र जुन शरीरमा क्रिया हुन्छ, त्यो शरीर समवायिकारण हो॥

अहिलेसम्म शरीरमा हुने क्रियाको व्याख्या गरेर अब अन्यमा हुने क्रियाका बारेमा बताइन्छ–

तृणे कर्म वायुसंयोगात् ॥१४॥

तृणे = तृणमा। **कर्म** = क्रिया। **वायुसंयोगात्** = वायुको संयोगबाट (हुन्छ)।

कहिलेकाहिँ हामीले तृण, पात आदिमा कर्म उत्पन्न भएको देख्दछौं। त्यसरी तीं पात आदिमा हावाले गर्दा कर्म उत्पन्न भएको हो। त्यहाँ कुनै प्रयत्न हुँदैन। अतः त्यसको कर्मका लागि वायुको संयोग नै असमवायिकारण हो र जहाँ कर्म उत्पन्न हुन्छ, त्यो समवायिकारण हो र अन्य चिज निमित्त कारण हुन्। यस सूत्रमा तृण शब्द अन्य वस्तुको पनि उपलक्षण हो भन्ने बुझ्नुपर्छ॥

केही वस्तुहरूमा हुने कर्ममा न त प्रयत्न कारण हो न अन्य वस्तु–

मणिगमनं सूच्यभिसर्पणमित्यदृष्टकारणकम्[1] ॥१५॥

---

१. उपस्कारकमा यसलाई एघारौं सूत्र मानिएको छ भने मिथिलावृत्तिमा दशौं सूत्र मानिएको छ।

२. मिथिलावृत्तिमा **प्रयत्नाभावे गुरुत्वात् सुप्तस्य पतनम्** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मणिगमनम् = मणिमा गति उत्पन्न हुनु (र)। **सूच्यभिसर्पणम्** = सियो आदिमा गति उत्पन्न हुनु। **अदृष्टकारणकम्** = अदृष्टले गर्दा हो।

यहाँ मणिगमन भनेको मन्त्रादिले अभिमन्त्रित मण्यादि चोरका सम्मुख हुनु हो भन्ने अर्थ गरेका छन् शङ्कर मिश्रले– ... **मणिकांस्यादिकं तस्कराभिमुखं यद् गच्छति ... (उपस्कारः**, ५।१।१५)। चुम्बकका नजिकमा परेका फलाम आदिमा गति उत्पन्न हुन्छ। त्यस गतिको असमवायिकारण अदृष्ट हो भन्नु नै सूत्रको आशय हो। सूत्रमा रहेको सूची पदले फलामे यावद् वस्तुहरू भन्ने बुझ्नुपर्छ। सूत्रमा भएको इति पदले यस्तै यस्तै अन्य कर्मको ग्रहण गर्ने सूचना दिन्छ भन्ने सङ्केत गरिएको छ मिथिलावृत्तिमा– **इतिशब्द एवंविधकर्मान्तरपरिग्रहार्थः**॥

जब धनुबाट तीर छोडिन्छ, त्यो तीर धेरै बेरपछि पर गएर खस्छ, त्यस वेलासम्म त्यस तीरमा एउटै कर्म मान्ने कि धेरै कर्म भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

इषावयुगपत्संयोगविशेषाः कर्मान्यत्वे हेतुः ॥१६॥

इषौ = काँडमा। **अयुगपत्संयोगविशेषाः** = एकैचोटि संयोग नहुनु अर्थात् क्रमैले धेरै संयोगहरू (उत्पन्न हुनु)। **कर्मान्यत्वे** = (काँडमा) अनेक कर्म (हुन्छन् भन्ने कुराको)। **हेतुः** = लिङ्ग (हो)।

जब हामीले कुनै वस्तु फ्याँक्छौं। त्यो वस्तु पर गएर खस्छ। त्यसमा धेरै संयोगहरू उत्पन्न हुन्छन् र धेरै कर्म पनि उत्पन्न हुन्छन्। कुनै वस्तुलाई फ्याँक्दा त्यसमा नोदन अथवा अभिघात(धक्का)ले प्रथमतः क्रिया उत्पन्न हुन्छ। त्यसपछि पूर्वदेशसँगको विभाग पैदा हुन्छ अनि पूर्वसंयोग नाश हुन्छ र उत्तरदेश संयोग हुन्छ। त्यस संयोगले आद्य क्रियाको नाश गर्छ। फेरि अर्को कर्म पैदा हुन्छ र पूर्ववत् तरिकाले विभाग, अनि पूर्वसंयोग नाश र उत्तरदेश संयोग हुन्छ। यद्यपि यो संयोग कर्मबाट उत्पन्न भएको हो, तथापि यस संयोगले कर्मको नाश गर्छ। यसरी नै पुनः अर्को कर्म उत्पन्न हुन्छ र उक्त क्रमले नै कार्य अगाडि बढ्छ। यसरी त्यसरी फ्याँकिएको वस्तुमा अनेक क्रिया उत्पन्न र अनेक संयोग उत्पन्न हुन्छन्॥

माथि पाँचौं क्षणमा कर्म नाश हुने विषयको विवरण दिइयो। तर त्यसरी फ्याँकिएको वस्तुमा फेरि कर्मको उत्पत्ति कसरी हुन्छ त? भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ–

नोदनादाद्यमिषोः कर्म तत्कर्मकारिताच्च
संस्कारादुत्तरं तथोत्तरमुत्तरञ्च ॥१७॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा ...**अदृष्टकारितानि** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नोदनात् = नोदनबाट। **इषोः** = काँडको (काँडमा)। **आद्यं कर्म** = पहिलो कर्म (उत्पन्न हुन्छ)। **तत्कर्मकारितात्** = त्यस कर्मबाट उत्पन्न भएको। **संस्कारात्** = (वेगाख्य) संस्कारबाट। **च** = पनि। **उत्तरम्** = अर्को (कर्म उत्पन्न हुन्छ)। **तथोत्तरम्** = त्यस्तै अघिल्लो (कर्म उत्पन्न हुन्छ)। **उत्तरञ्च** = पुनः अर्को पनि (कर्म उत्पन्न हुन्छ)।

जब नोदनबाट काँड वा कुनै फ्याँकिएको वस्तुमा आद्य क्रिया उत्पन्न हुन्छ, त्यस क्रियाले फ्याँकिएको वस्तुमा वेग नामको संस्कार उत्पन्न गराउँदछ। त्यो पहिलो कर्मका लागि उक्त नोदन असमवायिकारण भए पनि वेगका लागि भने निमित्तकारण हो। त्यसै गरी वेगका लागि पहिलो कर्म असमवायिकारण हो र जहाँ कर्म हुने हो, त्यो समवायिकारण हो- **कर्म असमवायिकारणम्, स्वकारणविशेषो नोदनादिर्निमित्त-कारणम्, वेगाधारस्तु समवायिकारणम्** (व्योमशिवाचार्यः, इ.स.१९८४ : २२९-द्वितीयो भागः)। **संयोगविभागवेगानां कर्म समानम्** (१।१।२०) अर्थात् 'संयोग, विभाग र वेगहरूको असमवायिकारण कर्म हो' भन्ने सूत्र र **संयोगविभागवेगाः कर्मजाः (प्रशस्तपादाचार्यः**, इ.स.१९९७ : २३९) अर्थात् 'संयोग, विभाग र वेग कर्मबाट उत्पन्न हुन्छन्' भन्ने भाष्यवाक्यले कर्म वेगको असमवायिकारण हो भने सूचना दिएका छन्। यही सूत्रको (१७) घटकका रूपमा आएको **तत्कर्मकारितात् संस्कारात्** अर्थात् 'त्यस कर्मबाट उत्पन्न भएको (वेगाख्य) संस्कारबाट' भन्ने भनाइले यसलाई अझ पुष्टि गरेको छ। त्यसपछि त्यही संस्कारले पुनः त्यस वस्तुमा कर्म उत्पन्न हुन्छ। त्यो कर्म चौथो क्षणसम्म काम गर्छ अर्थात् उत्तरदेश संयोग नहुने वेलासम्म रहन्छ र त्यस उत्तरदेश संयोगले त्यस कर्मको नाश गर्छ। पुनः उक्त संस्कारले कर्म उत्पन्न गराउँछ र उक्त क्रमले नै अगाडि काम हुन्छ। यहाँ स्मर्तव्य विषय के हो भने त्यस वस्तुमा अनेक संयोग उत्पन्न हुन्छन् अर्थात् जति क्रिया उत्पन्न हुन्छन्, त्यति नै संयोग हुन्छन्। क्रिया अनेक उत्पन्न हुन्छन्। परन्तु पहिलो क्रियाबाट उत्पन्न त्यो वेग भने अन्तिमसम्म रहन्छ- **एकस्तु संस्कारः, अन्तराले कर्मणोऽपेक्षाकारणाभावादिति** (प्रशस्तपादाचार्यः, इ.स.१९९७ : ७२४)। यस भाष्यवाक्यलाई स्पष्ट पार्दै श्रीधराचार्यले भनेका छन्- संस्कार भने एउटै हुन्छ किनकि कर्मले संस्कार जन्माए पनि कर्म एक्लैले संस्कार जन्माउन सक्दैन। कर्मले नोदन वा अभिघात नामको संयोगको सहायताले मात्र संस्कार (वेगाख्य) जन्माउने हो। बिचमा न त नोदन हुन्छ न नै अभिघात हुन्छ। फलतः संस्कार पनि हुँदैनन्। अतः सुरुमा नै जुन संस्कार जन्मिएको छ, त्यो तीर झर्ने वेलासम्म रहन्छ- **एकस्तु संस्कारः, अन्तराले कर्मणोऽपेक्षाकारणाभावात्। नोदनाभिघातयोरन्यतरापेक्षं कर्म संस्कारमारभते न कर्ममात्रम्, वेगाभावात्। न चान्तराले नोदनं नाप्यभिघातः, तस्मादेक एव शरव्या-संयोगापेक्षेण शरकर्मणा कृतो विशिष्टः संस्कारो यावत् पतनमनुवर्तते** (इ.स.१९९७ : ७२५)। यहाँका कारणका बारेमा माथि केही उल्लेख गरिए पनि शङ्कर मिश्रको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रस्तुत वाक्यले त्यसलाई अझ स्पष्ट पार्दछ- **पुरुषप्रयत्नेनाकृष्टया पतञ्जिकया नुन्नस्योषोराद्यं कर्म जायते, तत्र नोदनमसमवायिकारणम्, इषुः समवायिकारणम्, प्रयत्नगुरुत्वे मित्तिकारणे। तेन चाद्येन कर्मणा समानाधिकरणो वेगाख्यः संस्कारो जन्यते। ... तेन संस्कारेण तत्रेषौ कर्म जायते तत्रासमवायिकारणं संस्कारः, समवायिकारणमिषुः, निमित्तकारणन्तु तीव्रो नोदनविशेषः (उपस्कारः, ५।१।१७)।** अर्थात् 'बाण चलाउने मान्छेको धनुषको डोरी वा धागामा राखेर ताकेर फ्याँकिएको बाणमा नोदन-संयोगले जन्माएको पहिलो क्रियाको असमवायिकारण उक्त नोदनसंयोग हो भने समवायिकारण बाण हो। त्यसै गरी प्रयत्न र गुरुत्व निमित्त कारण हुन्। दोस्रो, तेस्रो, चौथो ... क्रियाको असमवायिकारण वेगाख्य संस्कार हो। समवायिकारण त त्यही बाण नै हो भने निमित्त कारण तीव्र नोदनविशेष हो। यहाँ अन्तिम संयोगले वेग र वस्तुमा रहेको अन्तिम कर्मको नाश गरिदिन्छ॥

यदि त्यसरी फ्याँकिएको काँड आदिमा एउटै वेग पैदा हुन्छ भने त्यो वस्तु त भूमिमा झर्नु नै नपर्ने? भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ-

संस्काराभावे गुरुत्वात् पतनम् ॥१८॥

संस्काराभावे = वेगाख्य संस्कारको अभावमा। **गुरुत्वात्** = गुरुत्वको कारणले। **पतनम्** = (वस्तुमा) पतन क्रिया (उत्पन्न हुन्छ)।

पतनका लागि गुरुत्व कारण हो भन्ने कुराको पहिले नै विवेचन गरियो। जबसम्म वेगाख्य संस्कार वस्तुमा रहन्छ, तबसम्म वस्तुको पतन हुँदैन। वेग समाप्त हुने बित्तिकै गुरुत्वले काम गर्छ र पतन उत्पन्न हुन्छ। जति जोडका साथ नोदनविशेषले दरो क्रिया उत्पन्न गराउँछ। त्यस क्रियाले त्यति नै क्षमताशाली वेग पैदा गर्छ। अनि त्यस वेगले आफ्नो प्रभाव जमाउँछ। तर सुस्त सुस्त त्यो वेग कमजोर हुन्छ। त्यसपछि वस्तुमा रहेको गुरुत्वले आफ्नो प्रभाव जमाउँछ र वस्तुको पतन उत्पन्न हुन्छ॥

॥ इति वैशेषिकसूत्राणां पञ्चमाध्याये प्रथममाह्निकम्॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पञ्चमाध्यायस्य

द्वितीयमाह्निकम्

पहिलो आह्निकमा हस्तादिमा कर्मोत्पत्तिको कारण, मुसलादिमा कर्मोत्पत्तिको कारण आदि विषयको विवेचन गरियो।

अब दोस्रो आह्निकमा पृथिवीमा कर्मोत्पत्तिको कारण, जलको पतन र स्यन्दनको कारण, पानी अन्तरिक्ष र रुखको हाँगाबिँगामा पुग्ने कारण, पानी जम्ने र पग्लने कारण, जलमा तेजको संयोगको प्रमाण, अन्तरिक्षमा ध्वनि पैदा हुने कारण, तेज र वायुको कर्मको कारण, परमाणु र मनको आद्य कर्मको कारण, मनको अन्य कर्मको कारण, मनोगत कर्ममा प्रमाण, योगको स्वरूप, मोक्षको स्वरूप, तमको अतिरिक्त द्रव्यत्वको निराकरण, दिशा, काल र आकाश द्रव्य र गुण अनि कर्मको निष्क्रियत्व, द्रव्यसँग गुण र कर्मको सम्बन्ध र गुणको असमवायिकारणत्वको विवेचन गरिन्छ।

कर्मको प्रकरण चलिरहेको छ। पृथिव्यादिगत कर्मको कारणका बारेमा विवेचन गरिन्छ–

नोदनाभिघाताद् संयुक्तसंयोगाच्च पृथिव्यां कर्म ॥१॥

नोदनाभिघाताद् = नोदनरूप अभिघातबाट अथवा नोदन र अभिघातबाट (र)। **संयुक्तसंयोगात्** = नोदन र अभिघातयुक्त वस्तुको संयोगबाट। **च** = पनि। **पृथिव्याम्** = पृथिवीमा। **कर्म** = कर्म (पैदा हुन्छ)।

नोदन, अभिघात र नोदन तथा अभिघातयुक्त वस्तुको संयोगबाट पनि पृथिवीमा कर्म उत्पन्न हुन्छ। नोदनको व्याख्या गर्दै शङ्कर मिश्रले भनेका छन् 'संयोगीको परस्पर विभाग नजन्माउने अथवा शब्द नजन्माउने संयोग नै नोदन हो'– **नोदनं संयोगविशेषः– येन संयोगेन जनितं कर्म संयागिनोः परस्परं विभागहेतुर्न भवति, यः संयोगः शब्दनिमित्तकारणं न भवति वा (उपस्कारः**, ५।२।१)। वस्तुतः यहाँ नोदनका दुइटा परिचय दिइएका छन्– (क) संयोगीको विभागको हेतु नबन्ने (ख) शब्दको निमित्त कारण नबन्ने। तर नोदनको वस्तुगत लक्षण पहिलो नभएर पछिल्लो हो। किनकि यदि पहिलो लक्षण मान्ने हो भने **नोदनविशेषादुदसनविशेषः (वै.सू.**, ५।१।१०)को आशयसँग विरोध हुन्छ। अर्को कुरो यही सूत्रमा (५।२।१) नोदन र अभिघातबाट पृथिवीमा कर्म हुने सूचना दिइएको छ। यसको अर्थ के आयो भने जुन संयोगबाट कर्म हुन पनि सक्ला, नहुन पनि सक्ला तर शब्द भने पक्का उत्पन्न हुँदैन, त्यो संयोग नोदन हो तर जुन संयोगबाट अनिवार्य विभाग पनि हुन्छ र शब्द पनि उत्पन्न हुन्छ भने त्यो अभिघात हो– **यः संयोगः शब्दनिमित्तकारणं भवति यज्जनितं कर्म**

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

संयोगिनोः परस्परं विभागहेतुश्च भवति, सः संयोगविशेषोऽभिघातः– (उपस्कारः– ५।२।१)।

अब सूत्रको व्याख्यामा लागौं– कुनै वस्तुमा नोदन वा अभिघात भयो भने त्यसमा कर्म हुन्छ। जस्तै हिलोमा हाम्रो गोडाको नोदन वा अभिघात भयो भने त्यस हिलोमा चलन उत्पन्न हुन्छ। त्यसका साथै यदि त्यो हिलोमा नै घट छ भने त्यो घटमा पनि चलन उत्पन्न हुन्छ। त्यस घटमा चलन गोडाको संयोगले भएको होइन। अपितु हिलाको संयोगले हो जसलाई संयुक्तसंयोग भनिन्छ। गोडा र हिलाको संयोग भएकाले हिलो संयुक्त भयो। त्यस संयुक्त हिलाको संयोग घटमा छ, जसले घटमा चलन उत्पन्न गर्दछ– **संयुक्तसंयोगादिति। नोदनादभिघाताद्वा पङ्के कर्म तत्पङ्कस्थिते घटादावपि तत्समकालमेव कर्मदर्शनात् (उपस्कारः, ५।२।१)॥**

पृथ्वीमा हुने अन्य प्रकारको क्रियाका बारेमा सूत्रकार भन्दछन्–

तद् विशेषेणादृष्टकारितम् ॥२॥

तत् = त्यो (कर्म)। **विशेषेण** = विशेषतः। **अदृष्टकारितम्** = अदृष्टका कारणले (उत्पन्न हुन्छ)।

नोदन, अभिघात र नोदनाभिघातयुक्त वस्तुको संयोगबाट उत्पन्न नहुने, हामीले देख्न नसकिने (सामान्यतः अनुभूति गर्न नसकिने) पृथिवीको भ्रमणविशेष र अनुभूति गर्न सकिने भूकम्पादि कर्मचाहिँ विशेष गरेर जसलाई भूकम्पबाट सुखदुःख हुन्छ, ती प्राणीको अदृष्टबाट उत्पन्न हुन्छ। त्यस कर्मका लागि समवायिकारण पृथ्वी हुन्छ, असमवायिकारण अदृष्टवत् आत्मसंयोग हुन्छ भने अदृष्ट निमित्त कारण हुन्छ॥

पानी बग्ने, वर्षण हुने आदि कर्मको कारण के होला?–

अपां संयोगाभावे गुरुत्वात् पतनम् ॥३॥

अपाम् = पानीको। **संयोगाभावे** = संयोगको अभाव भएपछि। **गुरुत्वात्** = गुरुत्वको कारणले। **पतनम्** = पतन (उत्पन्न हुन्छ)।

पानी तल झर्नु अथवा वर्षण हुनुको कारण पानीमा हुने गुण गुरुत्व हो। पानीको पतन कार्यमा पानी समवायिकारण हो भने त्यसमा रहेको गुरुत्व असमवायिकारण हो। पानीको वर्षण हुने काम मेघको संयोग भएन भने हुने भएकाले त्यस वर्षणका लागि मेघको संयोगाभाव निमित्त कारण हो॥

पानीको वर्षण भएपछि हामीले त्यो पानी बगेको देख्छौं। त्यसरी बग्नु क्रियाको कारण के होला?–

द्रवत्वात् स्यन्दनम् ॥४॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

द्रवत्वात् = द्रवत्व गुणले गर्दा। **स्यन्दनम्** = पानीमा स्यन्दन (हुन्छ)।

पानीमा एउटा द्रवत्व नामको गुण हुन्छ र त्यस द्रवत्व नामको गुणले गर्दा पानीमा बग्ने क्रिया उत्पन्न हुन्छ। यसरी बग्ने क्रियाका लागि पानी समवायिकारण हो भने त्यसमा रहेको द्रवत्व गुण असमवायिकारण हो अनि पानीमा रहेको गुरुत्व निमित्त कारण हो॥

पानीमा रहेको गुरुत्वले पानीमा वर्षण अर्थात् पतन पैदा होला तर त्यो आकाश देशमा (अन्तरिक्षमा) रहेको पानी त्यहाँ कसरी जान्छ?–

नाड्यो[1] वायुसंयोगादारोहणम् ॥५॥

नाड्यः = सूर्यका किरणले। **वायुसंयोगात्** = वायुको संयोगले। **आरोहणम्** = चढाउँछन्।

यस सूत्रको व्याख्याका क्रममा शङ्कर मिश्रले **कारयन्तीति शेषः (उपस्कारः,** ५।२।५) भन्दै कारयन्ति जोड्नुपर्ने विचार व्यक्त गरेका छन्। जसको तात्पर्य सूर्यका रश्मिले पानीलाई आकाशमा चढाउँछन् भन्ने हो।

वायुको संयोगको सहायताले सूर्यका किरणले पानीलाई अन्तरिक्षमा लैजान्छन्। भुँइमा भएका नदी नालाको पानी अन्तरिक्षमा जान्छ। त्यसरी त्यो पानी अन्तरिक्षमा लैजाने काम सूर्यरश्मिहरूले हावाको सहयोगबाट गर्दछन्। पहिले सूर्यका किरणले पानीलाई वाफ बनाइदिन्छन् अनि वाफ हावाको सहयोगले माथि अन्तरिक्षमा पुग्छ र पानीको वर्षण हुने अनुकूल परिस्थिति आएपछि पानीका रूपमा झर्छ। यहाँ त्यसरी पानी अन्तरिक्षमा जाने क्रियामा पानी समवायिकारण हो भने वायुको संयोगको सहायता पाएको सूर्यको किरणको र पानीको संयोग असमवायिकारण हो। वस्तुतः वायुको र ती सूर्यका किरण दुवैको संयोग हुने हो। वायुको संयोगको सहायताले सूर्यका किरणले वायुलाई अन्तरिक्षमा चढाउने हो– **यदपामारोहणं तत् नाड्यः सूर्यरश्मय एव आरोहयन्त्यपः इत्यर्थः (उपस्कारः,** ५।२।५)॥

सूर्यका किरणहरूको यस्तो विशेषता के हो? जुन विशेषताले गर्दा ती किरणहरूले पानीलाई अन्तरिक्षमा पुऱ्याउँछन्?–

नोदनापीडनात् संयुक्तसंयोगाच्च ॥६॥

नोदनापीडनात् = नोदन संयोगको दबाबले। **संयुक्तसंयोगात्** = वायुसंयुक्त सूर्यकिरणको संयोगले। **च** = पनि।

---

१. मिथिलावृत्तिमा **नाड्या ...** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यस सूत्रमा तेस्रो सूत्रको 'अपाम्' पद र पाँचौं सूत्रको 'आरोहणम्' पदको अनुवृत्ति हुन्छ। प्रबल वायुसँगको नोदनबाट उत्पन्न आपीडन अर्थात् दबाबले वायुसंयुक्त सूर्यकिरणको सहयोगले अर्थात् त्यसको संयोगबाट वाफ बनेको पानी माथि जान्छ। सूर्यकिरण वायुसंयुक्त हुन्छ भने पानी सूर्यकिरण संयुक्त हुन्छ। अर्थात् वायु र सूर्यकिरणको संयोग हुन्छ अनि सूर्यकिरण र पानीको संयोग हुन्छ– **वायुसंयुक्ता रश्मयस्तत्संयुक्ता आपः ऊर्ध्वं गन्छन्ति (उपस्कारः,**॥२।६)। अतः असमवायिकारण त पानी र सूर्यकिरणको संयोग नै हो। हावा चलेको हुन्छ, हावाले पानीलाई यताउति हल्लाइदिइरहेको हुन्छ र त्यस अवस्थामा वायुसुंयुक्त सूर्यका किरणले ती जल परमाणुलाई वाफ बनाइदिन्छन् अनि वाफ बनेको पानी हावाका सहयोगले माथि अन्तरिक्षमा जान्छ॥

त्यसरी खोला, नदी आदिको पानी त हावा, सूर्यकिरण आदिका सहयोगले अन्तरिक्षमा पुग्ला तर बोट बिरुवामा सिञ्चित पानी कसरी बिरुवाका हाँगाबिँगामा पुग्छ? त्यहाँ न कुनै नोदन छ न त अभिघात नै–

वृक्षाभिसर्पणमित्यदृष्टकारितम्[1] ॥७॥

वृक्षाभिसर्पणम् = वृक्षको चारैतिर फैलनु अर्थात् वृक्षका हाँगाबिँगामा जानु। इति = यो। **अदृष्टकारितम्** = अदृष्टका कारणले हो।

वृक्षको मूलमा हालिएको पानी पूरै वृक्षका हाँगाबिँगामा जानु अदृष्टका कारणले हो। रुखबिरुवा बढेपछि ती बिरुवामा फलादिको उत्पत्ति हुन्छ, या त रुख बिरुवाले शीतलता दिन्छन्, या प्राणीहरूको कुनै न कुनै प्रयोजनमा आउँछन् ती बिरुवाहरू। त्यसरी जुन प्राणीको प्रयोगमा ती बिरुवाहरू आउँछन्, ती प्राणीको अदृष्टले गर्दा त्यसरी फेदमा हालिएको पानी वृक्षको हाँगाबिँगामा पुग्छ॥

अपां संघातो विलयनं च तेजःसंयोगात् ॥८॥

अपाम् = पानी। **संघातः** = जम्नु (र)। **विलयनम्** = पग्लेर तरल बन्नु। **च** = पनि। **तेजःसंयोगात्** = तेजको संयोगले (हो)।

जमाउने अर्थात् बरफ बनाउने र त्यसलाई पगालेर तरल बनाउने काम तेजको संयोगको हो।

वस्तुतः पानीमा द्रवत्व गुण नै हुन्छ, जुन सांसिद्धिक द्रवत्व हो। तर कहिलेकाहिँ पानीमा पनि द्रवत्व देखिँदैन। पानी जमेर बरफ बनेको हुन्छ, बरफ बनेको पानीमा द्रवत्वको अनुभूति हुँदैन र फेरि कुनै वेलामा त्यो पानी पग्लन्छ र बग्न थाल्छ, जसको कारण द्रवत्व हो अर्थात् त्यसमा द्रवत्वको अनुभूति भयो। यसरी पानीमा

---

१. मिथिलावृत्तिमा ...**अदृष्टकारितानि** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कहिले संघात अर्थात् जमेको अवस्था देखिन्छ भने कहिले पग्लेको अवस्था देखिन्छ। त्यसको कारण तेजको संयोग हो। तर यहाँ स्मर्तव्य विषय के हो भने पानी जम्दाखेरिको तेजको संयोग र पग्लदा खेरिको तेजको संयोग फरक फरक हो अर्थात् दुई तेजसंयोगहरू एकआपसमा विलक्षण हुन्छन् एकै प्रकारका हुँदैनन्॥

अन्तरिक्षको पानीमा पनि तेजको संयोग हुन्छ भन्ने कसरी जान्ने?–

तत्र विस्फूर्जथुर्लिङ्गम्[1] ॥९॥

तत्र = त्यहाँ। **विस्फूर्जथुः** = बिजुलीको गडगडाहट (नै)। **लिङ्गम्** = प्रमाण (हो)।

विस्फूर्जथु भनेको वज्रनिर्घोष अर्थात् बिजुलीको गडगडाहट हो। त्यो सामानय गडगडाहट नभएर चड्कने हो। कोशमा चड्कनेलाई स्फूर्जथु र वज्रनिर्घोष भनिएको छ– **स्फूर्जथुर्वज्रनिर्घोषः** (प्रथमकाण्डम्, दिग्वर्ग– १०)। मिथिलावृत्तिमा अपस्फूर्जथु भनिएको छ भने त्यसको व्याख्यामा त्यो तटत्तटत् शब्द हो भनिएको छ– **अपस्फूर्जथुर्वज्रनिर्घोषः तटत्तटदितिशब्दः**। यसरी अन्तरिक्षको पानीमा तेजको संयोग हुन्छ भन्ने कुरामा बिजुली चम्कनु, गडगडाहट हुनु नै प्रमाण हो– **विस्फूर्जथुर्लिङ्गं वज्रनिर्घोष एव लिङ्गम् इत्यर्थः (उपस्कारः–५।२।९)**॥

पानीको तेजसँग संयोग हुन्छ भन्ने कुरामा वैदिक प्रमाण पनि छ–

वैदिकञ्च ॥१०॥

वैदिकञ्च = वैदिक प्रमाण पनि (छ)।

अन्तरिक्षको पानीसँग तेजको संयोग हुन्छ भन्ने कुरामा वैदिक साहित्य पनि प्रमाण हो। जस्तो कि वेदमा **आपस्ता अग्निं गर्भमादधीरन्, या अग्निं गर्भं दधिरे सुवर्णम्, अग्ने अर्भो अपामसि, अप्सु योनिर्वा अग्निः** ... आदि वाक्य पाइने हुनाले पानीको र अग्निको संयोग हुन्छ भन्ने कुरामा वेद पनि प्रमाणका रूपमा देखिन्छ॥

जस्तो कि शब्दको उत्पत्तिमा संयोग, विभाग र शब्द असमवायिकारण हुन्छन् भन्ने कुरा त पहिले नै बुझियो। आकाशमा तिनीहरूको अनुभूति त हुँदैन। अतः त्यहाँ कसरी बिजुलीको गडगडाहट हुन्छ त?–

अपां संयोगाद् विभागाच्च स्तनयित्नोः[2] ॥११॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा ...**तत्रापस्फुर्जथुर्लिङ्गम्** पाठ छ।
२. मिथिलावृत्तिमा ...**स्तनयित्नुः** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

स्तनयित्नोः = मेघको। **अपां संयोगाद्** = जलसँगको संयोग र। **विभागात्** = विभागले। **च** = पनि (त्यहाँ ध्वनि पैदा हुन्छ)।

अन्तरिक्षमा पानी र मेघ छुट्टै छुट्टै त होइनन् तर मेघमा नै पानी हुने हो अर्थात् पानीयुक्त मेघ हो। जब पानी वर्षण हुने अवस्था हुन्छ, तब त्यो पानीयुक्त मेघलाई हावाले यताउति बनाइदिन्छ, हल्लाइदिन्छ अनि त्यस मेघमा एक प्रकारको तीव्र टक्कर भनौं अभिघात उत्पन्न हुन्छ। त्यो अभिघातरूप संयोग र विभाग नै शब्दका निमित्त कारण बन्छन् भने मेघ र आकाशको संयोग असमवायिकारण हो अनि आकाश समवायिकारण हो॥

पृथिवीकर्मणा तेजःकर्म[1] वायुकर्म च व्याख्यातम् ॥१२॥

पृथिवीकर्मणा = पृथिवीका कर्मको व्याख्यानले। **तेजःकर्म** = तेजको कर्म (र)। **वायुकर्म** = वायुको कर्म। **च** = पनि। **व्याख्यातम्** = व्याख्यात भए (भन्ने बुझ्नुपर्छ)।

पृथिवीका विभिन्न खाले कर्मको व्याख्यान गरियो। ती कर्मको कारणका बारेमा पनि विवेचन गरियो। त्यस व्याख्या र विवेचनाले अग्नि र वायुका कर्मका बारेमा पनि विवेचना भएको बुझ्नुपर्छ।

जस्तो माथि पृथिवीको भ्रमि, कम्प आदिका कारणका रूपमा अदृष्टवदात्मसंयोगलाई असमवायिकारण र पृथिवीलाई समवायिकारण अनि अन्य अदृष्टादि वस्तुलाई निमित्त कारणका रूपमा व्याख्या गरियो त्यस्तै नै कहिलेकाहिँ एकाएक विभिन्न दिशामा दाह हुन्छ र अकस्मात् वृक्षादिमा कम्प, झञ्झावात आदि देखिन्छन्, तिनको पनि क्रमशः अदृष्टवदात्मसंयोग असमवायिकारण र अग्नि, वायु समवायिकारण अनि अदृष्टादिलाई निमित्त कारण मान्नुपर्ने हुन्छ॥

अदृष्टवदात्मसंयोगलाई असमवायिकारण मान्नुपर्ने अर्को कर्मका बारेमा सूत्रकार भन्छन्–

अग्नेरूर्ध्वज्वलनं वायोस्तिर्यक्पवनमणूनां मनसश्चाद्यं कर्मादृष्टकारितम्[2] ॥१३॥

अग्नेरूर्ध्वज्वलनम् = अग्नि माथितिर बल्नु, अर्थात् बल्दाखेरि राँको माथितिर जानु। **वायोस्तिर्यक्पवनम्** = वायुको टेडो/तेर्सो गमन। **अणूनाम्** = परमाणुहरूको (र)। **मनसश्च** = मनको पनि। **आद्यम्** = पहिलो। **कर्म** = कर्म। **अदृष्टकारितम्** = अदृष्टले गर्दा हो।

---

१. मिथिलावृत्तिमा ...**तेजसः कर्म**... पाठ छ।
२. मिथिलावृत्तिमा ...**अणुमनसोश्चाद्यं कर्मेत्यदृष्टकारितानि**... पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सूत्रमा भएको आद्य कर्मको अर्थ हो सृष्टिको आदि कालमा हुने कर्म। सृष्टिका लागि परमाणुहरूमा कर्म हुनुपर्छ, त्यस कर्मका लागि र मनको सुरुमा हुने कर्म अर्थात् आद्य कर्म, त्यस्तै अग्नि जल्दाखेरि त्यसको ज्वाला माथि माथि गएको हुन्छ, त्यो माथि माथि जाने कर्मलाई ऊर्ध्वगमन भनिन्छ। वायुको गति टेडो हुन्छ, वायुको त्यो तिर्यक् गति अनि माथि भनिएका कर्मका लागि पनि अदृष्टवदात्मसंयोग असमवायिकारण हो भने ती वस्तुहरू अर्थात् जहाँ कर्म उत्पन्न हुन्छ, ती समवायिकारण हुन्। अदृष्टादि निमित्त कारण हुन्। यहाँ वायु र अग्निको जुन क्रियाको कारण अदृष्टवदात्मसंयोग भनियो त्यो पनि आद्य कर्मकै हो, त्यसपछिका कर्मको त असमवायिकारण वेगाख्य संस्कार नै हो॥

सर्गादिभन्दा अन्य वेलामा हुने मनको क्रियाका बारेमा भनिन्छ–

हस्तकर्मणा मनसः कर्म व्याख्यातम् ॥१४॥

हस्तकर्मणा = (पाँच अध्यायको सुरुमा नै गरिएको) हातको कर्मको व्याख्यानले। **मनसः कर्म** = मनको कर्म। **व्याख्यातम्** = व्याख्यात भएको बुझ्नुपर्छ।

हिताहितप्राप्तिपरिहारानुकूला क्रिया चेष्ट अर्थात् हितको प्राप्ति र अहितको परिहारजनक क्रिया नै चेष्टा हो। चेष्टाको उत्पत्ति शरीरमा हुन्छ। लाभदायक वस्तुको प्राप्ति गर्ने क्रिया र हानिकारक वस्तुको त्याग गर्ने क्रिया उत्पन्न हुन्छ। त्यस्तो चेष्टारूप क्रियाको उत्पत्तिमा प्रथमतः आत्मा र शरीरको संयोग हुन्छ अनि आत्मामा प्रयत्न पैदा हुन्छ र त्यसपछि हातमा कर्म उत्पन्न हुन्छ। त्यसरी हातमा कर्म उत्पन्न हुनका लागि हात समवायिकारण हो र प्रयत्नवान् आत्माको हातसँगको संयोग असमवायिकारण हो अनि प्रयत्नादि निमित्त कारण हुन् भन्ने व्याख्या यस अध्यायको पहिलो सूत्रमा गरिएको थियो। त्यस्तै नै सर्गादि कालभिन्न कालमा मनमा हुने क्रियाको पनि प्रयत्नवदात्ममनःसंयोग असमवायिकारण हो भने मन समवायिकारण हो अनि प्रयत्नादि निमित्त कारण हुन्। अर्थात् यस अध्यायको पहिलो सूत्रमा गरिएको व्याख्याले नै यो व्याख्या बुझ्नुपर्ने हुन्छ। सर्गाद्यकालीन मनोगत क्रियाको असमवायिकारण त शङ्कर मिश्रले अदृष्टवदात्मसंयोग भनेका भए पनि सूत्रले त अदृष्टको बढी महत्त्व दिएको देखिन्छ॥

मनमा पनि कर्म उत्पन्न हुन्छ भन्नेमा के प्रमाण छ?–

आत्मेन्द्रियमनोऽर्थसन्निकर्षात् सुखदुःखे ॥१५॥

आत्मेन्द्रियमनोऽर्थसन्निकर्षात् = आत्मा, मन, बाह्येन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षबाट (उत्पन्न)। **सुखदुःखे** = सुख र दुःख (नै मनमा कर्म हुन्छन् भन्ने कुरामा लिङ्ग हुन्)।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मनको विभुत्वको निराकरणपूर्वक मनको अणुत्व सिद्ध गरियो। युगपत् ज्ञानको उत्पत्ति नहुनु मनको लिङ्ग हो भन्ने विवेचन पनि गरियो। आत्माको मनसँग, मनको बाह्येन्द्रियसँग र बाह्येन्द्रियको अर्थसँग सन्निकर्ष भएर सुख, दुःख, ज्ञान आदिको उत्पत्ति हुन्छ। यदि मनमा कर्म हुँदैनथ्यो भने सुख, दुःखको अनुभव नहुनुपर्ने तर त्यस्तो अनुभव हुने भएकाले मनमा कर्म हुन्छ भन्ने पुष्टि हुन्छ। सुख, दुःख आदि हुने आत्मामा हो। आत्माको बाह्य वस्तुसँग साक्षात् सम्बन्ध हुन सक्दैन र मनको पनि साक्षात् सम्बन्ध हुन सक्दैन। आत्मा व्यापक भएकाले सबैसँग सम्बन्ध हुन्छ भन्ने मान्ने हो भने पनि साधनसँगको सम्बन्धविना ज्ञानादि हुने सम्भावना हुँदैन। आत्माको मनसँग सम्बन्ध हुन्छ भने मनको बाह्येन्द्रियसँग सम्बन्ध हुन्छ। त्यसरी मनको बाह्येन्द्रियसँग सम्बन्ध हुन अवश्य पनि मनमा कर्म हुनुपर्छ॥

चञ्चलं हि मनः कृष्ण (श्रीमद्भगवद्गीता, ६।३४) भनेझैं अत्यन्तै चञ्चल मन कहिल्यै पनि शान्त हुने सम्भावना देखिँदैन। अतः चित्तनिरोध पनि कहिल्यै नहोला। फलतः आत्मसाक्षात्कारद्वारा मुक्ति पनि नमिल्ला। त्यसरी आत्मसाक्षात्कारपूर्वक मुक्तिको कुनै सम्भावना नदेखिनु भनेको मोक्षप्राप्तिको उपाय बताउने शास्त्रहरू त व्यर्थ हुने समस्या आउनु हो नि? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्छन्–

तदनारम्भे आत्मस्थे मनसि शरीरस्य दुःखाभावः स योगः[1] ॥१६॥

आत्मस्थे मनसि = आत्मनिष्ठ मनमा। **तदनारम्भे** = कुनै खाले क्रिया नभएपछि। **शरीरस्य** = शरीरावच्छिन्न आत्मामा। **दुःखाभावः** = दुःखको अभाव (हुन्छ)। **सः** = त्यो (नै)। **योगः** = योग (हो)।

यस सूत्रभन्दा माथिको सूत्रमा सुख र दुःखको प्रसङ्ग आएको छ। तत् पद सर्वनाम भएको र सर्वनाम पद पूर्वपरामर्शी हुने भएकाले तत् पदले तिनै सुखदुःख लिइनुपर्ने हो। तर सुखदुःख पनि क्रियाविशेषबाट जन्मने भएकाले त्यसको कारण लिन सकिने भएकाले तत् पदले क्रियालाई लिइएको हो।

विरक्त प्राणीको मन बाह्य वस्तुसँग सम्बन्ध हटाएर आत्मामा स्थित भएको अवस्थामा मनमा क्रियाको आरम्भ हुँदैन। त्यसरी मनमा क्रिया नहुनु भनेको मनको कुनै पनि बाह्येन्द्रियसँग सम्बन्ध नहुनु हो। जब मनको बाह्येन्द्रियसँग सम्बन्ध हुँदैन अनि मन अत्यन्त स्थिर हुन्छ। त्यस वेला शरीरावच्छिन्न आत्मामा कुनै पनि खाले सांसारिक सुख, दुःख आदिको उत्पत्ति हुँदैन। त्यसरी मन आत्मनिष्ठ भएर स्थिर हुनु, आत्मामा सांसारिक विषयगत सुख, दुःख आदिको अनुभूति नहुनु नै योग हो, समाधिको अवस्था हो॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा यस सूत्रलाई केही पाठभेदका साथ तीनवटा सूत्रका रूपमा विभाजन गरिएको छ ... **तदनारम्भश्चात्मस्थमनसि॥ सशरीरस्य सुखदुःखाभावः॥ संयोगः॥**

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मृत्युको अवस्थामा मन र इन्द्रियहरू पहिलेको देहदेखि बाहिरिन्छन्। पुनः अर्को शरीरमा प्रवेश गर्छन्, त्यस वेलामा प्रयत्न हुँदैन अतः तिनीहरूमा हुने गतिको कारण के हो? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्छन्–

अपसर्पणमुपसर्पणमशितपीतसंयोगाः
कार्यान्तरसंयोगाश्चेत्यदृष्टकारितानि ॥१७॥

अपसर्पणम् = पुरानो शरीरदेखि बाहिर निस्कनु। **उपसर्पणम्** = नयाँ शरीरमा प्रवेश गर्नु। **अशितपीतसंयोगाः** = (गर्भमा रहेको नयाँ) शरीरको वृद्धिका लागि खाइएका पिइएका वस्तुसँग हुने संयोग (अर्थात् यस्तो संयोग उत्पन्न हुनका लागि चाहिने क्रिया)। **कार्यान्तरसंयोगाश्च** = अन्य कार्यका लागि चाहिने संयोग पनि (यस्तो संयोग उत्पन्न हुन चाहिने क्रिया)। **अदृष्टकारितानि** = (भोक्ताका) अदृष्टका कारणले (उत्पन्न हुन्छन्)।

हाम्रो लोकसमाजको भाषामा मान्छे मर्‍यो भनिन्छ, त्यस समयमा अर्थात् मर्दै गर्दा मन, इन्द्रिय आदिले (हुन त आत्मा पनि संसरण गर्छ भन्ने व्याख्या त पाइन्छ, तर आत्मा व्यापक भएकाले त्यसमा गति हुन्छ भन्ने मान्नु यस शास्त्रको सिद्धान्त विरुद्ध हुन्छ) उक्त पुरानो शरीरलाई त्याग गर्छन् र नयाँ शरीरमा प्रवेश गर्छन् भन्ने मानिन्छ। पहिलोलाई अपसर्पण भनिन्छ भने पछिल्लोलाई उपसर्पण भनिन्छ। नयाँ शरीर पुष्ट हुन माताले खाएको र पिएको वस्तुको त्यो गर्भावस्थाको शरीरसँग संयोग हुनुपर्छ त्यसका लागि पनि क्रिया चाहिन्छ, शरीरलाई पुष्ट बनाउन पनि विविध क्रियाकलाप चाहिन्छन् र नयाँ शरीरमा विभिन्न खाले संयोग पैदा गर्ने जति पनि क्रियाकलाप हुन्छन् ती सबै क्रिया पैदा गर्ने कारण अदृष्ट हो। शङ्कर मिश्रले **अदृष्टवदात्मसंयोग** नै असमवायिकारण हो भनेका छन्– ... **यत् कर्म तत् सर्वमदृष्टवदात्मसंयोगासमवायिकारणकम् (उपस्कारः**– ५।२।१७)॥

जन्म मरण भइरहन्छ, अर्थात् एउटा शरीर त्याग्ने अर्को शरीरसँग सम्बन्ध गाँसे काम आत्माको भइरहन्छ भने मोक्ष कसरी कहिले हुन्छ त?–

तदभावे संयोगाभावोऽप्रादुर्भावश्च मोक्षः ॥१८॥

तदभावे = शरीरलाई धारण गर्ने मनःकर्मको अभाव भएर (सोह्रौं सूत्रमा व्याख्या गरिएको अवस्थामा मन भएर)। **संयोगाभावः** = भविष्यमा हुने शरीर नभएपछि अर्थात् जन्म नभएपछि आत्मादिको नयाँ शरीरसँग संयोगको अभाव हुनु (र)। **अप्रादुर्भावश्च** = सांसारिक सुख, दुःखको अप्रादुर्भाव अर्थात् अत्यन्त नाश हुनु नै। **मोक्षः** = मोक्ष (हो)।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रत्येक व्यक्तिले सुखको चाहना गर्छ। सुख भनेको दुःखको छुट्कारा हो। त्यसैलाई मुक्ति, कैवल्य, निर्वाण, श्रेय, निःश्रेयस, अमृत, मोक्ष, अपवर्ग आदि पदले व्यवहार गरिन्छ–

मुक्तिः कैवल्यनिर्वाणश्रेयोनिःश्रेयसामृतम्।

मोक्षोऽपवर्गः ...॥(अमरकोशः, धीवर्गः–२८९,२९०औँ पङ्क्ति)

भारतीय उपमहाद्वीपमा प्रचलित दर्शनमध्ये प्रत्येक दर्शनको मुख्य लक्ष्य दुःखदेखि अत्यन्त छुट्कारा पाउनु हो। जसलाई मोक्ष भनिन्छ। यद्यपि मुक्तिका स्वरूप र परिभाषा फरक फरक मानिएका छन्। सांसारिक वस्तु सुखदायीजस्ता लागे पनि वस्तुतः दुःखदायी नै छन्। न्याय र वैशेषिक दर्शनले वस्तुगत सुख भनेको दुःखको अत्यन्त निवृत्तिको अवस्था हो भन्ने मान्दछन्। **ऋते ज्ञानान्न मुक्तिः** भन्ने प्रसिद्ध वचनका आधारमा मुक्तिको मुख्य साधनका रूपमा सबै दर्शनले ज्ञानलाई नै लिएका छन्। न्याय दर्शनले 'प्रमाण आदि सोह्र पदार्थको तत्त्वज्ञानबाट मुक्ति पाइन्छ' भन्ने मान्दछ भने वैशेषिक दर्शनले 'द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष र समवाय नामका पदार्थहरूको साधर्म्य (समान धर्म = अनुगत धर्म = मिल्दो धर्म) र वैधर्म्य(असमान धर्म = अननुगत धर्म = अमिल्दो धर्म)का आधारमा (गरिने) तत्त्वज्ञान(वास्तविक ज्ञान = यथार्थ ज्ञान = जे छ, त्यसलाई त्यसै रूपमा गरिने ज्ञान)बाट मुक्ति पाइन्छ' भन्ने मान्दछ। सबै दर्शनले मुक्तिको उपाय यथार्थ ज्ञान नै हो भन्ने मानेको अवस्थामा न्याय र वैशेषिक दर्शनले पनि ज्ञानलाई मुक्तिको साधन ठान्नु नौलो विषय भएन। यी दुई दर्शनका ज्ञानका विषयहरू झट्ट हेर्दा भिन्न भिन्नजस्ता लागे तापनि दुवै दर्शनले एकआपसका दर्शनका पदार्थलाई स्वीकार गर्दछन्। अतः यी दुवै दर्शन समानतन्त्रका रूपमा मानिन्छन्।

यहाँ एउटा प्रश्न के आउँछ भने ज्ञानबाट मुक्ति प्राप्त हुने हो भने ज्ञान हुने बित्तिकै मुक्ति प्राप्त हुने हो कि? केही समय लाग्ने हो? यस जिज्ञासाकै उत्तर दिनका लागि न्याय दर्शनमा दोस्रो सूत्रको उपस्थापन गरिएको हो– **दुःखजन्म-प्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्गः (न्या.सू.**, १।१।२)। सूत्रको तात्पर्य के हो भने– दुःख, जन्म, प्रवृत्ति, दोष र मिथ्याज्ञानमध्ये क्रमशः उत्तर–उत्तरको विनाश भएपछि पूर्व–पूर्वको नाश हुन्छ र त्यसपछि अपवर्ग पाइन्छ। अथवा अन्तिमको नाश नै मुक्ति हो। वस्तुतः दुःखको कारण जन्म हो, जन्मको कारण प्रवृत्ति हो, प्रवृत्तिको कारण दोष हो, दोषको कारण मिथ्याज्ञान हो। कारणको नाश भएमा कार्यको नाश हुन्छ भन्ने प्राकृतिक सिद्धान्त हो। यसै सिद्धान्त वा नियमका आधारमा मिथ्याज्ञानको नाश भयो भने दोषको नाश हुन्छ, दोष नष्ट भयो भने प्रवृत्तिको नाश हुन्छ, प्रवृत्ति नष्ट भयो भने जन्मको नाश हुन्छ, जन्म नष्ट भयो भने दुःखको नाश हुन्छ। दुःखको नाश हुनु भनेको मोक्ष हो। यस विषयलाई पूर्णतः स्वीकार गरेर नै शङ्कर मिश्रले यस सूत्रको व्याख्याका क्रममा उपस्कारमा यही भाव व्यक्त गरेका छन्– **इदमत्राकूतम्–**

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

योगबलेनात्मतत्त्वसाक्षात्कारे सति तेन च समवासनमिथ्याज्ञाने ध्वस्ते तन्निबन्धनानां रागद्वेषमोहानां दोषाणामपायात् प्रवृत्तेरपाये तन्निबन्धनस्य जन्मनोऽपाये तन्निबन्धनस्य दुःखस्यापाय इति तावद्वस्तुगतिः। अतः न्याय दर्शनाभिमत व्याख्या नै वैशेषिकादर्शनाभिमत हो भन्नका लागि मार्ग प्रशस्त हुन्छ। अतः यहाँ व्याख्या गरिएको कुरो दुवै दर्शनसम्मत हो भन्ने बुझ्नुपर्छ। न्याय दर्शनमा **तदत्यन्तविमोक्षोऽपवर्गः (न्या.सू.,** १।१।२५) भन्ने सूत्रमा 'दुःखको अत्यन्त निवृत्ति नै मोक्ष हो' भन्ने स्पष्ट पारिएको छ। यहाँ तद् शब्दले दुःखका साथै सुखको पनि ग्रहण गरिन्छ। किनभने सांसारिक सुख वस्तुतः दुःखरूप नै हो भन्ने मानिन्छ। यस सूत्रमा दुःख पदले त्यस दुःखका साधन बनेका सबै पदार्थहरूको पनि ग्रहण गरिन्छ। यसरी न्याय दर्शनमा जम्माजम्मी एक्काइस प्रकारका दुःख छन् भन्ने मानिन्छ। न्याय र वैशेषिकको सार एउटै भए पनि भनाइको शैलीमा भने केही भेद छ। प्रस्तुत **तदभावे संयोगाभावोऽप्रादुर्भावश्च मोक्षः** भन्ने सूत्रको सार यस्तो छ– सौहाँ सूत्रमा व्याख्यात शरीरलाई धारण गर्ने मनःकर्मको अभाव हुँदा अर्थात् मनमा कुनै पनि प्रकृतिको प्रवृत्ति नभएपछि स्वाभाविक रूपमा आत्माको क्रमशः वर्तमान शरीरसँग संयोग नष्ट हुन्छ र नयाँ शरीरसँग पनि संयोग हुँदैन अर्थात् सम्बन्ध हुँदैन (जन्म हुँदैन)। फलतः जन्म नहुनु भनेकै सांसारिक सुख, दुःखको अत्यन्त नाश हुनु हो, त्यो नै मोक्ष हो॥

क्रिया र गुण हुनु द्रव्यको लक्षण हो भन्ने कुरा द्रव्य लक्षणको प्रसङ्गमा बताइयो। तममा पनि चनल क्रिया र निलो गुण छ। अतः तमलाई दशम द्रव्यका रूपमा स्वीकार किन नगर्ने?–

द्रव्यगुणकर्मनिष्पत्तिवैधर्म्यादभावस्तमः ॥१९॥

द्रव्यगुणकर्मनिष्पत्तिवैधर्म्यात् = द्रव्य, गुण र कर्मको सिद्धिका लागि आवश्यक धर्म नभएर विरुद्ध धर्म हुने भएकाले। **तमः** = अन्धकार। **अभावः** = (तेज द्रव्यको) अभावरूप (हो)।

'अन्धकार, तम, छाया हिँड्छ' भन्ने बोध भ्रमात्मक भएको र द्रव्य, गुण र कर्म पदार्थको लक्षण तममा नभएकाले तम वस्तुतः द्रव्यको अभाव हो न कि छुट्टै द्रव्य। कार्य द्रव्यको सिद्धि त्यस द्रव्यको अवयव द्रव्यबाट हुन्छ। जस्तै घट, पट आदि द्रव्य तिनीहरूको अवयव कपाल, तन्तु आदिबाट बन्छन्। तर तमको कुनै अवयव द्रव्य देखिँदैन अतः यो अन्य द्रव्यसँग तमको वैधर्म्य हो। तममा रूप छ। रूप गुण हो। यसरी तम गुणवान् भएकाले द्रव्य हो भन्न पनि सकिँदैन। किनभने जहाँ रूप छ, त्यस द्रव्यमा अवश्य पनि स्पर्श हुन्छ। जस्तै रूप हुने द्रव्य पृथिवी, जल र तेजमा अवश्य पनि स्पर्श छ। तर तममा रूप भएजस्तो भए पनि त्यसमा स्पर्श भने छैन। अतः त्यो द्रव्य होइन। तममा अनुद्भूत स्पर्श छ भन्न सकिँदैन किनभने उद्भूत रूप भएको अनुद्भूत स्पर्श भएको कुनै पनि द्रव्यको उदाहरण छैन। उद्भूत रूप भएको द्रव्य उद्भूत स्पर्शयुक्त नै

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुन्छ। यस्तै यस्तै अन्य पनि कारणहरूले गर्दा तम अतिरिक्त द्रव्य होइन अपितु तेजको अभाव हो॥

त्यसो भए तममा गतिको प्रतीति कसरी हुन्छ त? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

तेजसो द्रव्यान्तरेणावरणाच्च ॥२०॥

द्रव्यान्तरेण = अर्को कुनै द्रव्यले। **तेजसः** = तेजको। **आवरणात्** = आवरण हुनाले। **च** = पनि।

गतिशील कुनै द्रव्यले तेजलाई ढाक्यो भने अथवा त्यस गतिशील द्रव्यले प्रकाशको आवरण भयो, अथवा प्रकाश छेकियो भने तम चल्दै छ भन्ने अनुभूति हुने हो। वस्तुतः त्यो छाया हो कुनै नयाँ द्रव्य होइन। छाया भनेको त प्रकाशको अभावमात्र हो। अतः तममा न कुनै गति हुने कुरा हुन्छ, न त कुनै गुण हुने कुरा हुन्छ। जुन भएको अनुभूति हुन्छ, त्यो सबै भ्रममात्र हो॥

कर्म नहुने पनि केही द्रव्य छन् कि?–

दिक्कालावाकाशं च क्रियावद्[1]वैधर्म्यान्निष्क्रियाणि ॥२१॥

दिक्कालावाकाशञ्च = दिशा, काल र आकाश द्रव्यको। **क्रियावद्वैधर्म्यात्** = क्रिया भएका द्रव्यसँग वैधर्म्य भएकाले। **निष्क्रियाणि** = (तिनीहरू) कर्मरहित (द्रव्य हुन्)।

जुन द्रव्यमा क्रिया छ, ती द्रव्यसँग दिशा, काल र आकाश द्रव्यको वैधर्म्य देखिन्छ। अतः दिशादि तीन द्रव्यलाई निष्क्रिय मान्नुपर्छ। क्रियायुक्त द्रव्य मूर्त्त र परिच्छिन्न परिमाण अर्थात् सीमित परिमाणयुक्त देखिन्छन्, जस्तै पृथिवी, जल आदि। तर यी दिशा आदि द्रव्य न मूर्त्त द्रव्य हुन् न त परिच्छिन्न परिमाणयुक्त द्रव्य हुन्। अतः यी दिशादि तीनओटा द्रव्य निष्क्रिय हुन्॥

यसै निष्क्रियताको प्रसङ्गमा सूत्रकार अगाडि भन्दछन्–

एतेन कर्माणि गुणाश्च व्याख्याताः ॥२२॥

एतेन = माथिका निष्क्रिय द्रव्यको व्याख्यानले। **कर्माणि गुणाश्च** = कर्म र गुणहरू पनि। **व्याख्याताः** = व्याख्यात भए (भन्ने बुझ्नुपर्छ)।

क्रियायुक्त हुन कमसे कम मूर्त र परिच्छिन्न परिमाणयुक्त हुनुपर्छ। तर गुण र कर्ममा न मूर्तत्व छ न त परिमाण नै छ। परिमाण नै नभएपछि परिच्छिन्नता कि

---

१. मिथिलावृत्तिमा ...क्रियावद्भ्यः... पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अपरिच्छिन्नताको प्रश्न नै भएन। अतः क्रियावान्सँग वैधर्म्य भएकाले गुण र कर्म क्रियावत् होइनन् अर्थात् निष्क्रिय हुन्॥

क्रियाहीन गुण र कर्मको द्रव्यसँग के सम्बन्ध होला? वस्तुतः संयोग हुनुपर्ने, तर संयोग सम्बन्ध त कर्माधीन हो अर्थात् कर्मजन्य हो भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्-

निष्क्रियाणां समवायः कर्मभ्यो निषिद्धः[1] ॥२३॥

निष्क्रियाणाम् = निष्क्रिय (ती) गुण र कर्मको। **समवायः** = (द्रव्यसँग) समवाय सम्बन्ध (हुन्छ)। **कर्मभ्यो निषिद्धः** = (त्यो समवाय सम्बन्ध नित्य भएकाले कर्मबाट उत्पन्न हुन्छ भन्ने कुरो) निषिद्ध हुन्छ अर्थात् हुँदैन।

क्रियारहित गुण र कर्मको द्रव्यसँग समवाय सम्बन्ध हुन्छ। त्यो समवाय सम्बन्धलाई यस दर्शनमा नित्य मानिन्छ। नित्य मानिने भएकाले उत्पत्ति हुने कुरै भएन अतः कर्मबाट उत्पत्ति हुने कुराको अवकाश नै रहेन॥

यदि गुणमा क्रिया हुँदैन अर्थात् क्रियाको समवायिकारण गुण हुँदैन भने गुणदेखि गुण र कर्म कसरी उत्पन्न हुन्छन्? (रूपादिदेखि रूपादि गुण र नोदन विशेष संयोगबाट कर्मको उत्पत्ति हुन्छ) समवायिकारणभन्दा अर्को कारण त छैन (अतः गुण कुन कारण बन्छ?)-

कारणन्त्वसमवायिनो गुणाः ॥२४॥

गुणाः = गुणहरू। **तु** = त। **असमवायिनः** = असमवायी। **कारणम्** = कारण (हुन्)।

अमूर्त भएकाले कुनै पनि वस्तुका लागि गुण समवायिकारण हुन सक्दैन। तर असमवायिकारण भने हो नै। यदि समवायिकारण हुने हो भने त त्यसलाई क्रियाको आधार मान्नुपर्छ अझ भनौं क्रियाधार हुन्छ तर यो त निष्क्रिय हुन्छ। समवायिकारण हुन क्रियाधार हुनैपर्दछ भन्ने त होइन किनकि आकाश र आत्मा क्रियाका आधार नभए पनि शब्द, ज्ञान आदिका लागि समवायिकारण हुन्। तर ती विभु द्रव्य हुन्। विभुमा क्रिया हुने प्रसङ्ग नै हुँदैन। यदि विभु होइन भने क्रियाधार हुनुपर्दछ भनिएको हो।

कारण भए समवायिकारण नै हुनुपर्छ अन्य कारण हुँदैन भन्ने कुनै नियम छैन, वस्तुस्थिति जस्तो हो त्यसलाई मान्नुपर्छ र समवायिकारण, असमवायिकारण र निमित्त कारण गरी कारण तीन प्रकारका हुनु वस्तुस्थिति हो र गुण असमवायिकारण बन्छ। कहिलेकाँहि निमित्त कारण पनि बन्छ नै तर यहाँ अर्को प्रसङ्गले त्यो कुरा

---

१. मिथिलावृत्तिमा ...**कर्मभिः प्रतिषिद्धः**... पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गरिएन। यसरी गुण असमवायिकारण बन्ने स्पष्ट भयो। तर गुण कार्यैकार्थसमवाय र कारणैकार्थसमवाय सम्बन्धले असमवायिकारण बन्दछन्। आत्मामा बुद्धि आदिको उत्पत्तिका लागि आत्मा र मनको संयोग कार्यैकार्थसमवायसम्बन्धले असमवायिकारण हो भने घटमा रूप उत्पत्तिका लागि कपालको रूप कारणैकार्थसमवायसम्बन्धले असमवायिकारण बन्दछ॥

यहाँ कर्म उत्पन्न हुन्छ, अहिले कर्म उत्पन्न हुन्छ भन्ने अनुभव हुन्छ। यस्तो अनुभवले दिशा र कालमा पनि कर्म भएको स्पष्ट हुन्छ। अतः ती क्रियाका समवायिकारण हुनुपर्ने नत्र कसरी तिनीहरूमा कर्माधारता आउँछ त?–

गुणैर्दिग्व्याख्याता[1] ॥२५॥

गुणैः = गुणहरूद्वारा अर्थात् गुणको निष्क्रियताको व्याख्याले। **दिग्व्याख्याता** = दिशा (पनि निष्क्रिय हुन्छ भन्ने) व्याख्यात भएको बुझ्नुपर्छ।

क्रियायुक्त हुन कमसे कम मूर्त र परिच्छिन्न परिमाणयुक्त हुनुपर्छ।[2] यी दुवै कुरा नभएकाले गुण निष्क्रिय हुन्छ भन्ने कुराको व्याख्या माथि गरियो। दिशा पनि मूर्त्त नभएकाले यसमा क्रिया हुँदैन भन्ने बुझ्नुपर्छ। अर्थात् यो क्रियाको समवायिकारण हुँदैन। यहाँ क्रिया, त्यहाँ क्रिया भन्ने व्यवहारले दिशाको समवायिकारणताको बोध गराउँदैन। त्यसका लागि त यो निमित्त कारण मात्र हो। यहाँ स्मर्तव्य विषय के छ भने क्रिया हुने र नहुने भन्ने विषयमा गुणको व्याख्याले दिशा पनि व्याख्यात भए पनि सबै कुरामा गुणको व्याख्याले दिशा व्याख्यात भएको मान्न सकिँदैन॥

कारणेन कालः ॥२६॥

कारणेन = कारणका रूपमा। **कालः** = काल (व्याख्यात भयो)।

यस सूत्रमा माथिको सूत्रबाट लिङ्गको परिवर्तन गरेर 'व्याख्यात' पदको अनुवृत्ति ल्याउनुपर्छ। त्यसै गरी निष्क्रिय पदको पनि अनुवृत्ति ल्याउनुपर्ने हुन्छ।

नित्येष्वभावादनित्येषु भावात् कारणे कालाख्येति (**वै.सू.**, २।२।९) भन्ने सूत्रमा काललाई वस्तुमात्रको निमित्त कारणका रूपमा व्याख्या गरिएको थियो। प्रस्तुत सूत्रमा

---

१. मिथिलावृत्तिमा ...**गुणैश्च दिग् व्याख्याता** ... पाठ छ।
२. मूर्त र परिच्छिन्न परिमाणयुक्त चिज अलग अलग चिज होइनन् तर पनि अवस्था हेरेर भिन्न भिन्न मान्न सकिन्छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आएको 'कारणेन' पदको तात्पर्य 'कारणका रूपमा व्याख्या गरिएकाले' भन्ने हो। यसरी काललाई कार्यमात्रको निमित्त कारणका रूपमा गरिएको व्याख्याले 'काल क्रियारहित नै हुन्छ' भन्ने कुराको जानकारी दिँदै क्रियाका लागि समवायिकारण हुन सक्दैन भन्ने स्पष्ट हुन्छ। निष्कर्षमा काल कार्यमात्रका लागि निमित्त कारण भएको र कर्म पनि एउटा कार्य भएकाले काल कर्मको आधार वा निमित्त कारण त होला तर निष्क्रिय र अमूर्त्त भएकाले गुण र दिशाझैं नै काललाई पनि क्रियाका लागि समवायिकारण मान्न सकिँदैन- ... **तेन निमित्तकारणत्वेनाधारणमात्रं कर्म्मणः कालो न तु समवायीत्यर्थः (उपस्कारः,** ५।२।२६)॥

॥ इति वैशेषिकसूत्राणां पञ्चमाध्याये द्वितीयमाह्निकम्॥

॥ समाप्तश्च पञ्चमोऽध्यायः॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

षष्ठाध्यायस्य

प्रथममाह्निकम्

पाँचौं अध्यायमा कर्मका बारेमा विवेचन गरियो। त्यस क्रममा हस्तादिमा कर्मोत्पत्तिको कारण, मुसलादिमा कर्मोत्पत्तिको कारण, जलको पतन र स्यन्दनको कारण आदि विषयको विवेचन गरियो।

गुणको विवेचन गर्ने क्रममा धर्म र अधर्म नै मानवका अझ भनौं प्राणीमात्रका उत्थान र पतनका कारण भएकाले सबैभन्दा पहिले यिनै धर्माधर्मको विवेचना गरिन्छ। शङ्कर मिश्रले त धर्म र अधर्मलाई संसारका मूल कारण भनेका छन्। यस छैटौं अध्यायमा यिनै धर्माधर्मको विवेचन गरिन्छ- **संसारमूलकारणयोर्धर्माधर्मयोः परीक्षा षष्ठाध्यायार्थः (उपस्कारः**- ६।१।१- पीठिका)। त्यसमध्ये पहिलो आह्निकमा वेदको प्रामाण्यको सिद्धि, कार्य गर्नेले नै त्यस कार्यको फल पाउने व्यवस्था, दुष्ट र सज्जन को? अनि कस्तालाई सहयोग गर्ने? कस्तालाई सम्मान, पूजन गर्ने र आफूले पनि कस्ताबाट सहयोग लिने, सम्मानित र पूजित हुने भन्ने निर्धारण, प्राण सङ्कटको अवस्थामा दोष नलाग्ने विषयहरूको विवेचन गरिन्छ।

दोस्रो आह्निकमा अदृष्ट फलयुक्त कर्मको फल अदृष्ट नै मान्नुपर्ने, अभिषेचन आदि अदृष्ट फल दिने कर्मको गणना आदिको विवेचन गरिन्छ। प्रथमतः वेदको प्रामाण्य सिद्धि गर्ने काम गरिन्छ-

'स्वर्गकामो यजेत, न कलञ्जं भक्षयेत्' अर्थात् स्वर्गको इच्छा गर्ने व्यक्तिले यज्ञ गरोस्, कलञ्ज[1] नखाओस् इत्यादि शास्त्रोक्त विधान र निषेध वाक्यको बलमा धर्म र अधर्मको सत्ता मानिन्छ। तर ती विधि वाक्य र निषेध वाक्य बलिया भए मात्र अर्थात् तिनीहरूको प्रामाण्य सिद्ध भएमा मात्र धर्म र अधर्मको सत्ता सिद्ध हुन्छ। ती वाक्यको वक्ता आप्त भए मात्र ती वाक्यको प्रामाण्य सिद्ध हुन्छ। अर्थात् यथार्थ ज्ञान भएर यथार्थ नै भनिएको हो भने मात्र ती वाक्य प्रमाण हुन्छन्। प्रमाण भए मात्र ती वाक्यमा विश्वास गर्न सकिन्छ अनि मात्र धर्म र अधर्म सिद्ध हुन्छन्। अतः यहाँ सर्वप्रथम वेदको (ती वाक्यको) प्रामाण्यको प्रयोजक अर्थात् ती वाक्य केका आधारमा यथार्थ हुन् भन्ने विषयको वर्णन सुरु गरिन्छ-

बुद्धिपूर्वा वाक्यकृतिर्वेदे[2] ॥१॥

---

१. विषाक्त शस्त्रले मारिएको मृग र पक्षीलाई कलञ्ज भनिन्छ- **कलञ्जः- विषाक्तास्त्रेण हते मृगे पक्षिणि च** (वाचस्पत्यम्), **विषास्त्रहतमृगपक्षिणौ** (शब्दकल्पद्रुमः)।
२. मिथिलावृत्तिमा **...वेदः ...** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वेदे = वेदमा (वेदमा भएका)। **वाक्यकृतिः** = वाक्यरचना। **बुद्धिपूर्वा** = बुद्धिपूर्वक (हुन्)।

वेदमा जति पनि वाक्य रचना छन्, ती सबै बुद्धिपूर्वक नै भएका हुन् (अतः वैदिक वाक्य प्रामाणिक छन्)।

वैदिक वाक्यहरू जताभावी जानिनजानी भनिएका होइनन् अपितु यथार्थ ज्ञान भएर अझ भनौं नैसर्गिक नित्य ज्ञान भएर (त्यस्तो नित्य ज्ञानवान्द्वारा) नै भनिएका हुन् अर्थात् वाक्यार्थबोधित समग्र विषयको ऊहापोहतया ज्ञान भएकाले नै ती वाक्यको रचना गरिएको हुनाले वेदका वाक्यमा प्रामाणिकता छ। यसरी वेदका वाक्यको प्रामाणिकता सिद्ध भएपछि 'स्वर्गकामो यजेत, न कलञ्जं भक्षयेत्' आदि विध्यात्मक र निषेधात्मक वैदिक वाक्य पनि प्रामाणिक भएकाले ती वाक्यका बलमा सिद्ध हुने धर्म र अधर्मको सत्ता पनि सिद्ध हुन्छ। अर्थात् ती वाक्यको प्रामाण्य सिद्ध भएकाले धर्म र अधर्मको सत्ता सिद्ध हुन्छ॥

अर्को तरिकाले वैदिक वाक्यको बुद्धिपूर्वकत्व सिद्ध गर्न सूत्रकार भन्दछन्-

ब्राह्मणे संज्ञाकर्म[1] सिद्धिलिङ्गम् ॥२॥

(जसरी वेदको मन्त्र भागको रचनामा बुद्धिपूर्वकत्व छ त्यसरी नै) **ब्राह्मणे** = ब्राह्मण ग्रन्थमा। **संज्ञाकर्म** = (जुन नामहरू राख्ने काम भएको छ, त्यो) नाम राख्ने काम। **सिद्धिलिङ्गम्** = (बुद्धिपूर्वक वेदको रचना भएको हो भन्ने कुराको) सिद्धि गर्नमा लिङ्ग अर्थात् हेतु (हो)।

सूत्रमा संज्ञाकर्म भनेको नाम राख्ने काम भनेको हो। सूत्रमा भनिएको ब्राह्मण पदले कुनै जातिविशेष, व्यक्तिविशेष नलिएर वैदिक साहित्यको एउटा भाग लिइएको छ। त्यसमा व्युत्पत्तिपूर्वक विभिन्न नाम राखिएको पाइन्छ। व्युत्पत्तिपूर्वक नाम राख्नु भनेको त्यस नामका बारेमा सबै कुरो जानेर मात्रै नाम राख्नु हो। जस्तो लोक समाजमा हामीले कुनै लामा कान भएको व्यक्ति देख्यौं भने त्यसको नाम लम्बकर्ण राख्न सक्छौं। त्यस्तै लामो नाक भएको देख्यौं भने दीर्घनासिक नाम राख्न सक्छौं। त्यस्तै नै ब्राह्मण भागमा **रोदनाद् रुद्रः, छादनात् छन्दः, मननात् मन्त्रः, योऽरोदीत् सः रोदीत् रुद्र किल रुरोद** जस्ता व्युत्पत्तिमूलक वाक्य पाइन्छन्। त्यसरी वस्तु वा व्यक्तिको अर्थगत व्युत्पत्तिका लागि त्यो वस्तु वा व्यक्तिका बारेमा इतिवृत्त जानेको हुनुपर्ने हुन्छ। त्यसरी जानेर नाम राखिएको र त्यहाँ भएका वाक्यको निर्माण गरिएकाले त्यहाँ पनि बुद्धिपूर्वकता आउँछ अर्थात् बुद्धिपूर्वकत्व सिद्ध हुन्छ र ती वाक्यहरूलाई शब्द प्रमाणका रूपमा लिन सकिन्छ॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा ...**ब्राह्मणसंज्ञाकर्म**... पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कर्मको निर्देशले पनि वैदिक वाक्यमा बुद्धिपूर्वकताको सिद्धि हुन्छ–

बुद्धिपूर्वो ददातिः ॥३॥

(वेदमा) **ददातिः** = (जुन) दान (आदि कर्मको निर्देश छ, त्यो)। **बुद्धिपूर्वः** = बुद्धिपूर्वक (नै गरिएको निर्देश हो)।

वेदमा **स्वर्गकामो गां दद्यात्, श्रोत्रियाय कुटुम्बिने दरिद्राय दद्यात्** आदि विभिन्न कर्मको निर्देश गरिएको पाइन्छ। त्यस्ता कर्मको निर्देशका लागि त्यस कर्ममा (दानमा) इष्टसाधनता छ अर्थात् त्यो दानबाट मलाई/हामीलाई/दानकर्तालाई भलो हुन्छ भन्ने ज्ञान हुनुपर्छ। त्यस्तो इष्टसाधनताको ज्ञान भएर नै वेदमा ती वाक्य भनिएकाले वैदिक वाक्य प्रामाणिक मानिन्छन्॥

तथा प्रतिग्रहः ॥४॥

(दान प्रतिपादन गर्ने वाक्य जसरी बुद्धिपूर्वक भएकाले प्रामाणिक हुन् भन्ने चर्चा गरियो) **तथा** = त्यसरी (नै)। **प्रतिग्रहः** = प्रतिग्रह अर्थात् दान लिने कुराको (प्रतिपादन गर्ने वाक्य पनि बुद्धिपूर्वक भएकाले प्रामाणिक हुन्)।

सूत्रमा भएको प्रतिग्रह पद प्रतिग्रहको विषयको वर्णन गर्ने श्रुतिको उपलक्षण हो। पृथ्वी, सुन आदिको प्रतिग्रहलाई प्रतिपादन गर्ने वैदिक वाक्य प्रतिग्रहको श्रेयःसाधनतालाई सिद्धि गर्ने वाक्य हुन् र त्यस्तै कृष्णसार नामको मृगको चर्म आदिको प्रतिग्रहलाई प्रतिपादन गर्ने वाक्यहरू प्रतिग्रहीताका अनिष्ट साधनताका बोधक वाक्यहरू हुन्। त्यसरी त्यस्ता वाक्यहरू बुद्धिपूर्वक नै भएकाले ती वाक्य प्रामाणिक मानिन्छन्॥

जुन व्यक्तिले जस्तो काम गर्छ, त्यसको फल त्यस्तै पाउँछ–

आत्मान्तरगुणानामात्मान्तरेऽकारणत्वात्[1] ॥५॥

आत्मान्तरगुणानाम् = एउटा आत्माका कारण बन्ने कार्यात्मक (कारणात्मक) गुणहरू (यज्ञादिरूपी कार्य)। **आत्मान्तरे** = अर्को आत्माका कार्यात्मक (फलात्मक गुणका)। **अकारणत्वात्** = कारण बन्न सक्दैनन्।

एउटा व्यक्तिले (आत्माले) हिंसात्मक पाप गऱ्यो अथवा यागात्मक पुण्य गऱ्यो। ती हिंसा, याग आदि कामहरू अर्को व्यक्तिमा हुने सुख, दुःख आदि फलात्मक गुणका कारण हुँदैनन्। सूत्रमा पहिलो गुण पदले हिंसा, याग आदि कार्यलाई अर्थात् पापात्मक र पुण्यात्मक कारणरूपी क्रियालाई जनाएको छ भने अन्तिमको गुण पदले ती कार्यबाट उत्पन्न सुख, दुःख कार्य अर्थात् फलरूपी गुणलाई जनाएको छ। आत्मामा

---

१. मिथिलावृत्तिमा ...**आत्मगुणेष्वात्मान्तरगुणानामकारणत्वात्** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

रहने वास्तविक गुण यिनै हुन्। यी धर्म र अधर्मजन्य हुन्छन्। जसले यागादि राम्रा काम पुण्य काम गरेको छ, उसैमा (त्यही आत्मामा) ती कार्यबाट जन्मिने कार्यात्मक (फलात्मक) सुख, दुःख गुण हुन्छन्। अर्को व्यक्तिमा (आत्मामा) हुने सुख, दुःख गुणका ती कारण बन्दैनन्। यदि त्यसो नहुने हो भने एउटाले काम गर्ने अर्काले फल भोग्ने अनियम हुन्थ्यो अर्थात् कृतहानि र अकृताभ्यागम दोषको आपत्ति आउँथ्यो॥

हामीले श्राद्ध गर्ने, पितृलाई सम्झने काम गर्छौं। त्यस वेलामा ब्राह्मणलाई भोजन गराउने आदि विधि छन्। त्यसरी भोजन गराइएका पूजा गरिएका ब्राह्मणले हामीलाई आशीर्वाद दिन्छन्, त्यसबाट फल मिल्छ भनिन्छ। कस्ता ब्राह्मणलाई भोजन गराउँदा, पूजा गर्दा राम्रा फल मिल्छन्? भन्ने प्रश्नमा–

तद्दुष्टभोजने न विद्यते ॥६॥

तत् = त्यो (आशीर्वादादि फल)। **दुष्टभोजने** = दुष्ट अर्थात् अशुद्ध ब्राह्मणको पूजा गरेर, भोजन गराएर हुँदैन।

हामीले श्राद्ध गर्छौं, पितृलाई सम्झन्छौं। त्यस क्रममा ब्राह्मणको पूजा गर्छौं, भोजन गराउँछौं। त्यसबाट पितृहरू सन्तुष्ट हुन्छन्, तृप्त हुन्छन् भन्ने हाम्रो शास्त्रीय र सामाजिक मान्यता छ। त्यसरी पूजित, भोजन गराइएका शुद्ध, श्रोत्रिय, सात्त्विक ब्राह्मणले हामीलाई आशीर्वाद दिन्छन्। जसबाट पितृसन्तोषका साथै हाम्रो पनि कल्याण हुन्छ भन्ने मानिन्छ। त्यसका लागि जुन ब्राह्मणको पूजा गर्छौं, भोजन गराउँछौं, ती ब्राह्मणमा पात्रत्व हुनुपर्छ भन्ने आशय सूत्रले व्यक्त गरेको छ। शङ्कर मिश्रले यस सूत्रको अर्थ गर्दा फलको प्राप्तिको विषयलाई पितृसँग मात्र जोडेका छन्- **... तत्र पितरि तत् फलं न विद्यते (उपस्कारः**, ६।१।६)। तर दुष्टलाई भोजनादि गराउँदा अभ्युदय हुँदैन भन्दै मिथिलावृत्तिमा हाम्रै अभ्युदयको सङ्केत गरिएको छ- **तदभ्युदयकारणं दुष्टभोजने न विद्यते**। निष्कर्षमा अदुष्टको भोजनादिमा गर्ने कर्ताको कल्याणका साथै पितृ आदिलाई तृप्ति मिल्छ भन्ने बुझ्नुपर्ने हुन्छ॥

ती दुष्ट अर्थात् अपात्र ब्राह्मण कस्ता हुन् त?–

दुष्टं हिंसायाम् ॥७॥

हिंसायाम् = हिंसा अर्थात् निषिद्ध कर्ममा (प्रवृत्त व्यक्ति)। **दुष्टम्** = दुष्ट हो अपात्र हो (भनेर जान्नू)।

सूत्रमा भएको हिंसा पद यावत् नराम्रा अर्थात् निषिद्ध कार्यको उपलक्षण हो- **निषिद्धकर्ममात्रोपलक्षणम् (उपस्कारः**, ६।१।७)। कुन काम राम्रो कुन काम नराम्रो भन्ने व्यवस्थाका बारेमा शास्त्रमा विधान र निषेध भएको पाइन्छ। **तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते**

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कार्याकार्यव्यवस्थितौ (गीता, १६।२४) भनेझैं कार्य र अकार्यका बारेमा शास्त्रमा व्यवस्था भएको पाइन्छ। त्यसरी शास्त्रमा व्यवस्था भएअनुरूप राम्रो कार्यमा लाग्ने व्यक्ति नै पूज्य र पात्र हो भने जो व्यक्ति त्यस्तो छैन मनपरि गर्छ, शास्त्रीय विधानको अनुसरण गर्दैन, त्यो व्यक्ति अपूज्य र अपात्र हो भन्ने बुझ्नुपर्छ– **निषिद्धे कर्मणि प्रवृत्तं पुरुषं दुष्टं विजानीयात् (उपस्कारः**, ६।१।७)॥

वस्तुतः समाजलाई राम्रो र मर्यादित बनाउने हो भने अपात्र, दुष्ट, शास्त्रमा निषिद्ध कार्यहरू गर्ने व्यक्तिलाई निराकृत गनुपर्ने भावना–

तस्य समभिव्याहारतो दोषः ॥८॥

तस्य = त्यस्तो व्यक्तिको (अपात्र व्यक्तिको)। **समभिव्याहारतः** = संसर्गबाट। **दोषः** = दोष (पाप नै हुन्छ)।

वस्तुतः शास्त्रले हरेक कामको निषेध र विधान गर्नुको तात्पर्य समाजलाई सही दिशामा लैजानका लागि हो। ऐहलौकिक सुन्दरता, सम्पन्नता, ऐश्वर्य, विकासको अवस्थाका साथै पारलौकिक अवस्थामा पनि प्राणीमात्रको राम्रोपना र कल्याणका लागि शास्त्रले विधान र निषेध गरेका हुन्छन्। जसले ती कुरालाई नमानेर आफै नियम बनाएर अथवा मनपरि अनियमित काम गर्दै हिँड्छ, त्यस्तो व्यक्तिलाई समाजमा बहिष्कार गर्नुपर्छ र दण्ड दिनुपर्छ। उसको व्यवहारलाई सही दिशामा ल्याउने काम गनुपर्छ। नत्र त्यस व्यक्तिको विचार र काममा हँमा हँ गरियो भने त्यसबाट हुने नराम्रो कामको दोष आफूलाई पनि लाग्छ भन्नु नै सूत्रको वास्तविक आशय हो– **तस्य निषिद्धे कर्मणि प्रवृत्तस्य ब्राह्मणस्य समभिव्याहाराद् एकपङ्क्तिभोजन-सहशयन-सहाध्ययनादिलक्षणाद् दोष पापमित्यर्थः (उपस्कारः**, ६।१।८)॥

अदोषी सत्पात्रको सम्मान, पूजन, संसर्गबाट पनि आफूलाई दोष लाग्छ कि?–

तददुष्टे न विद्यते ॥९॥

तत् = त्यो दोष अथवा पाप। **अदुष्टे** = सज्जन व्यक्तिको (सम्मान, पूजन, संसर्गबाट)। **न विद्यते** = हुँदैन।

जुन व्यक्तिले शास्त्रोक्त विधान र निधेषको पालन गर्छ। तदनुसार आचरण गर्छ। त्यस्तो व्यक्तिको अनुसरण गर्नुपर्छ, सम्मान गर्नुपर्छ। त्यस्ताको सम्मान, पूजनबाट कुनै दोष अथवा पाप होइन बरु धर्म नै हुन्छ। समाज पनि अत्यन्त परिष्कृत र उदाहरणीय बन्छ– **तत् पापमदुष्टे यथाशास्त्रं व्यवहरमाणे ब्राह्मणे श्राद्धे भोजिते न विद्यते (उपस्कारः**, ६।१।९)॥

कहिलेकाहिँ अकामेनापि दुष्ट व्यक्तिसँग शास्त्रीय मर्यादाअनुसार कत्ति पनि नचल्ने अथवा पूर्णतया नचल्ने व्यक्तिसँग हाम्रो संसर्ग हुन्छ : भेटघाट हुन्छ। तिनलाई

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सामान्यतः शिष्टाचार गर्नु नै पऱ्यो गरिन्छ पनि। त्यस्तो व्यक्तिलाई विभिन्न कार्यमा सम्मान, पूजन पनि गरिन्छ। पुनः कहिलेकाहिँ पछि राम्रो मान्छे भेटियो भने के गर्ने?-

पुनर्विशिष्टे प्रवृत्तिः ॥१०॥

पुनर्विशिष्टे = फेरि राम्रो व्यक्तिप्रति। **प्रवृत्तिः** = हाम्रो प्रवृत्ति हुनुपर्छ।

कुनै कारणले वा परिस्थितिले अमर्यादित व्यक्तिको संसर्ग, सम्मान, पूजन आदि गर्नुपरे पनि सज्जन, मर्यादित व्यक्ति भेटिएपछि पुनः त्यस्ता सज्जन व्यक्ति, सत्पात्र, शास्त्रीय मर्यादाअनुसार चल्ने व्यक्तिप्रति हाम्रो प्रवृत्ति हुनुपर्छ। त्यस्ता व्यक्तिको अनुसरण गर्नुपर्छ। जसको कारणले समाज राम्रो र परिष्कृत अनि समुन्नत बन्न सहज र मार्ग प्रशस्त हुन्छ॥

तर समाजमा जहिले पनि सज्जन पक्का भेटिन्छन् भन्ने त छैन नि, त्यस अवस्थामा के गर्ने त?-

समे हीने वा प्रवृत्तिः ॥११॥

समे = आफू जत्तिकै सत्पात्र, अर्थात् आफू जत्तिकै आचरणादिमा समान, (यदि त्यत्तिको पनि प्राप्त भएन भने)। **हीने** = (शास्त्र मर्यादामा चल्ने आफूभन्दा) केही कम सद्गुण भएको व्यक्तिसँग। **प्रवृत्तिः** = संसर्ग गर्नुपर्छ (त्यस्तालाई पूजन सम्मान गर्नुपर्छ)।

शास्त्र-मर्यादालाई नितान्त मिच्ने, शास्त्रका कुरालाई नीति र नियमका कुरालाई हाँसोमा उडाउने व्यक्तिसँग वस्तुतः संसर्ग गर्न नै हुँदैन, त्यस्तो व्यक्तिलाई सम्मान र पूजन गर्नु नै हुँदैन। सहयोग लिने र दिने काम गर्नु नै हुँदैन किनभने त्यस्ताको व्यवहार र त्यस्तासँगको व्यवहारले जहिले पनि समाज अधोगतितिर जान्छ, असंस्कृत हुनेपट्टि लाग्छ र पारलौकिक दृष्टिले अझ भनौं धार्मिक दृष्टिले भन्ने हो भने अधर्म हुन्छ, पाप हुन्छ। तर अत्यन्त राम्रो, अत्यन्त उत्कृष्ट व्यक्ति भेट्न सकिएन भने कम्तीमा आफूसमानको (आफूसमान भन्नाले शास्त्रमर्यादामा नै चल्ने भन्न खोजिएको), आफूसमान नै हुन नसके पनि, केही गुण र विशेषता कम भए पनि पूरापूर शास्त्र मर्यादालाई पालन गर्न गाह्रो परे पनि मिची नहाल्ने, कमसे कम चिन्तन र विचार राम्रो राख्ने व्यक्तिसँग मात्र संसर्ग गर्नु, त्यस्तो व्यक्तिको सम्मान र पूजन गर्नुपर्छ अनि बल्ल समाजमा सकारात्मक प्रवृत्ति फैलिन्छ र समाज राम्रो बाटोतिर लाग्छ। धार्मिक दृष्टिले भन्ने हो भने धर्म हुन्छ। यो सूत्र अनि र यसभन्दा अगाडि र पछाडिका सूत्रको व्याख्याका क्रममा शङ्कर मिश्रले श्राद्ध, दानादि कर्मलाई मात्र जोडेका छन्- **समे स्वसदृशे, हीने स्वापेक्षया गुणादिना न्यूने, अदुष्टे पात्रे श्राद्धदानादौ प्रवृत्तिः (उपस्कारः- ६।१।११)**॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

माथि विशिष्ट, सम र केही न केही कम भए पनि सज्जन नै व्यक्ति गरी तीनथरी व्यक्तिको विवेचन गरियो। अर्थात् त्यस्ता व्यक्तिसँग संसर्ग गर्ने, त्यस्तालाई सहयोग गर्ने, सम्मान र पूजन गर्ने कुरा गरियो। आफू पूजित र सम्मानित हुँदा, सहयोग लिँदा कस्तासँग लिने त? भन्ने प्रश्नमा सूत्रकार भन्दछन्–

एतेन हीनसमविशिष्टधार्मिकेभ्यः परस्वादानं व्याख्यातम् ॥१२॥

एतेन = माथिको व्याख्याले। **हीनसमविशिष्टधार्मिकेभ्यः** = गुणादिमा बराबरीको, केही कम र विशिष्ट धर्मकर्म गर्ने व्यक्तिबाट। **परस्वादानम्** = परस्वको ग्रहण (गर्नुपर्ने विषय)। **व्याख्यातम्** = व्याख्यात भयो (भन्ने बुझ्नुपर्छ)।

माथि आफूभन्दा केही कम गुण भए पनि शास्त्रीय मर्यादामा नै चल्ने, समग्र कुरामा आफू समान, आफूभन्दा विशिष्ट व्यक्ति गरी तीनथरी व्यक्तिहरूसँग मात्र संसर्ग गर्ने, त्यस्तालाई मात्र सहयोग गर्ने, सम्मान गर्ने, पूजन गर्ने आदि व्याख्या गरियो। त्यस व्याख्याले आफू संसर्गित हुँदा, आफूले सहयोग लिँदा, पूजित हुँदा, सम्मानित हुँदा पनि त्यस्तै तीनथरी व्यक्तिबाट नै संसर्गित हुनुपर्छ, सहयोग लिनुपर्छ, अनि पूजित र सम्मानित हुनुपर्छ भन्ने बुझ्नुपर्छ। सहयोग पाएँ, सम्मान पाएँ, पूजा र मान पाएँ भन्दैमा अपात्र र शास्त्रको मर्यादामा नचल्ने अमर्यादित व्यक्तिको पनि सहयोग, सम्मान र पूजनलाई ग्रहण गर्न हुँदैन भन्ने व्याख्यात भएको बुझ्नुपर्छ॥

शास्त्रले प्राण सङ्कटावस्थामा परेका वेलामा प्राण जोगाउन मिथ्या वचनमा दोष छैन भन्ने विवेचन गरेको हामीले यत्र तत्र फेला पारेका छौं। कतिपय अवस्थामा प्राण अत्यन्त सङ्कटका घडीमा गुज्रेको हुन्छ, समाज अत्यन्त सङ्कटका घडीमा गुज्रेको हुन्छ। प्राण बचाउन, जीवन बचाउन भनौं मात्र जीवन धान्नका लागि अन्य सामान्य समयका शास्त्र निषिद्ध काम पनि विधान गरेको पाइन्छ। जस्तो कि **शूद्रात् सप्तमे, वैश्याद् दशमे, क्षत्रियात् पञ्चदशे, ब्राह्मणात् प्राणसंशये** अर्थात् भोजन प्राप्त गर्न नसकेर आफू र आफ्ना कुटुम्बको प्राणको संशय वा सङ्कट परेको वेलामा नितान्त भोजन गर्न नपाएको सातौं दिनका दिन शूद्रको, दशौं दिनका दिन वैश्यको, पन्ध्रौं दिनका दिन क्षत्रियको र प्राण नै अत्यन्त सङ्कटापन्न भएको वेलामा ब्राह्मणको चोरी गर्नुमा पाप छैन भन्ने शास्त्रमा भनिएको पाइन्छ। यद्यपि चोरीचकारी आफैमा राम्रो काम होइन तर प्राण रहने वा नरहने प्रश्नमा माथिका स्थितिमा चोरी गर्न हुने कुरा देखियो। जस्तै–

कर्मणा येन केनापि मुदुना दारुणेन वा।
उद्धरेदीनमात्मानं समर्थो धर्ममाचरेत्॥

अर्थात् 'आफ्नो अवस्था अत्यन्त दीनहीन भएको वेलामा राम्रो नराम्रो जस्तो कर्मले पनि शरीरको रक्षा गरोस्' भनिएको छ। पुनः अन्तिम 'समर्थो धर्ममाचरेत्' भन्ने

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वाक्यले 'समर्थ भएपछि त धर्मकर्म गर्नुपर्छ, प्रत्यवाय काट्नुपर्छ' भन्ने देखाउँछ। भागवतमा पनि भनिएको छ–

... **वृत्त्यर्थे प्राणसङ्कटे।**

गोब्राह्मणार्थे हिंसायां नानृतं स्याज्जुगुप्सितम्॥ (८।१९।४३)

अर्थात् 'आफ्नो जीविका जोगाउन, प्राणसङ्कट परेको अवस्थामा, गाई र ब्राह्मणको रक्षा अनि कसैको हिंसा हुन लागेको अवस्थामा त्यसलाई जोगाउन असत्य बोले पनि त्यो निन्दनीय हुँदैन'। यदि यसरी प्राण सङ्कटमा परेको अवस्थामा जिउ जोगाउन गर्न आँटिएको चोरीचकारी अथवा प्राण जोगाउने काममा कसैले बाधाव्यवधान पुऱ्याउँछ भने के गर्ने भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्–

तथा विरुद्धानां त्यागः ॥१३॥

तथा = त्यसरी (नै)। **विरुद्धानाम्** = विरोध गर्नेको। **त्यागः** = त्याग (गर्नुपर्छ)।

कुनै व्यक्तिले सङ्कटावस्थामा अर्थात् जीवन बचाउन लागेको अवस्थामा अन्य केही काम (सामान्यतः शास्त्रनिषिद्ध) गरेको छ भने त्यसलाई जसले विरोध गर्छ, रोक्छ, त्यस्तालाई त्याग अर्थात् वधसम्म गर्दा पनि पाप छैन। यसको व्याख्याको क्रममा क्रमशः मिथिलावृत्ति र उपस्कारमा यही स्पष्ट पारिएको छ– **विरुद्धानामाततायिनाञ्च त्यागो वधोऽपि धर्मसाधनम् ...। तस्यां दशायां विरुद्धानां विपरीतमाचरतां त्यागो वधः कार्यः इत्यर्थः॥**

यहाँ वध भन्नाले व्यक्तिको वध भन्ने नठानेर उसको व्यवहारको चिन्तनको वध भन्ने अर्थ ठिक हुन्छ। कुनै तरिकाले नीति–नियम, सामाजिक व्यवस्थाले उसको अवरोधको नै निषेध गर्नुपर्छ भन्ने अर्थ गर्नु उपयुक्त हुन्छ। किनकि नीति, नियम, कानुन छन् अतः व्यक्तिको वध नै गरिहाल्ने भन्ने व्याख्या गर्नु उपयुक्त नहोला॥

माथि संसर्ग गर्ने, सम्मान र पूजन गर्ने आदि विषयमा तीनथरी व्यक्तिको व्याख्या गरिएको थियो। त्यस्तै यहाँ पनि प्राण सङ्कटको अवस्थामा कुनै न कुनै तरिकाले प्राण जोगाउन थालेको वेलामा पनि अवरोध गर्ने तिनै तीन थरी व्यक्ति भए भने के के गर्ने? सबैप्रति एउटै व्यवहार गर्ने कि फरक फरक भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्–

हीने परे त्यागः ॥१४॥

हीने = आफूभन्दा कमजोर। **परे** = विरोधीको। **त्यागः** = त्याग (गर्नुपर्छ)।

त्यसरी प्राण सङ्कट परेका अवस्थामा प्राण जोगाउन थाल्दा कुनै न कुनै काम गर्न आँटेको वा गरेको अवस्थामा अवरोध गर्ने व्यक्ति माथि व्याख्या गरिएजस्तै आफूभन्दा हीन हुन्छ भने, त्यसलाई त्याग अर्थात् वध गर्नुपर्छ– **यदि स्वस्माद्धीनः परो**

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भवति योऽपहर्तुं न ददाति, तस्य शूद्रादेस्त्यागो वधः (उपस्कारः, ६।१।१४)। यहाँ पनि वध भन्नाले माथि गरिएजस्तै अर्थ गर्नु उपयुक्त र युक्तियुक्त हुन्छ॥

समे आत्मत्यागः परत्यागो वा ॥१५॥

समे = (माथि व्याख्या गरिएको) आफूसमानको व्यक्तिले। (उक्त अवस्थामा अवरोध गऱ्यो भने) **आत्मत्यागः** = या त आत्मत्याग (गर्नुपर्छ)। **परत्यागो वा** = या त परत्याग गर्नुपर्छ।

यहाँ आत्मत्याग भन्नाले अनशन आदिबाट आफ्नो शरीरलाई त्याग गरिदिनु हो भने परत्याग भनेको परको वधरूप त्याग हो भन्ने अर्थ शङ्कर मिश्रको छ- **यदि स्वसदृशो ब्राह्मण एव विरोधी भवति तदात्मन एवोपवासादिना त्यागोऽवसादः कर्तव्यः। यदि स्वस्य कुटुम्बस्य वा रक्षाप्रकारो न दृश्यते विरोधश्च समो भवति तदा तस्यैव त्यागो वध इत्यर्थः (उपस्कारः**, ६।१।१५)। वस्तुतः वधको अर्थ यहाँ पनि माथि भनिए झैं गर्नु उपयुक्त हुन्छ॥

विशिष्टे आत्मत्याग इति[1] ॥१६॥

विशिष्टे = (माथि व्याख्या गरिएको) आफूभन्दा विशिष्ट व्यक्तिले। (उक्त अवस्थामा अवरोध गऱ्यो भने) **आत्मत्यागः** = आत्मत्याग (गर्नुपर्छ)। इति शब्दले आह्निक समाप्ति भएको जानकारी गराउँछ।

यहाँ आत्मत्याग भन्नाले अनशन आदिबाट आफ्नो शरीरलाई त्याग गरिदिनु हो। त्यसबाट अधर्म र तज्जन्य पाप हुँदैन भनिएको हो। आफूभन्दा विशिष्टको वध गर्ने त कुरै भएन- **उत्कृष्यततायिवधो न कर्तव्य एवेति (मिथिलावृत्तिः**, ६।१।१४)।[2] विरोध गर्न पनि नहुने र नसकिने भएकाले आफ्नो त्याग अर्थात् अनशनादिबाट आत्महनन, आत्मदाह आदि गर्नुपर्ने विचार व्यक्त गरिएको हो। त्यसबाट ती विशिष्ट व्यक्तिमा पनि कुनै खालको पश्चात्ताप होला र सामाजिक विसङ्गतिलाई सच्याउने कामतिर उनको प्रवृत्ति जाला भन्ने चिन्तन यहाँ व्यक्त गरिएको हुनुपर्छ॥

॥ इति वैशेषिकसूत्राणां षष्ठाध्याये प्रथममाह्निकम्॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा **इति** पद छैन।
२. मिथिलावृत्तिमा यो सूत्र चौधौं हो। तर उपस्कारमा त सोह्रौं हो।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

षष्ठाध्यायस्य

द्वितीयमाह्निकम्

पहिलो आह्निकमा वेदको प्रामाण्यको सिद्धि, कार्य गर्नेले नै त्यस कार्यको फल पाउने व्यवस्था आदि विषयहरूको विवेचन गरियो। अर्थात् वेदको यथार्थ ज्ञान वाक्यार्थको यथार्थ ज्ञानरूप गुणजन्य हो, 'शास्त्रदेशितं फलमनुष्ठातरि'[१] भन्ने जैमिनीय सूत्रको समालोचना र अवस्थाविशेषले निषिद्ध कर्मबाट पनि प्रत्यवाय नहुने आदि विषयको विशेष व्याख्या गरियो।

अब दोस्रो आह्निकमा अदृष्ट फल दिने कर्मको फल अदृष्ट नै मान्नुपर्ने, अभिषेचन आदि अदृष्ट फल दिने कर्मको गणना, चारै आश्रममा उपधा र अनुपधा हुने, शुचिको चिनारी, अशुचिको चिनारी, यमको पालनसहित शुचि भोजनको आवश्यकता, राग र द्वेषका विभिन्न कारण र तिनीहरूको कार्य, इच्छा र द्वेषजन्य धर्म र अधर्म, जन्म र मरण र मोक्षको विवेचना गरिन्छ।

प्रथमतः अदृष्टकर्मको फलको विवेचन गरिन्छ–

दृष्यदृष्टप्रयोजनानां दृष्यभावे प्रयोजनमभ्युदयाय[२] ॥१॥

दृष्यदृष्टप्रयोजनानाम् = प्रत्यक्ष र अप्रत्यक्ष (देखिने=इह लोकमा नै पाइने, नदेखिने=इह लोकमा नै नपाइने) फल दिने दुई प्रकारका कर्ममध्ये। **दृष्यभावे** = (कुनै कर्मको) प्रत्यक्ष फल भएन भने। **प्रयोजनम्** = त्यसको फल। **अभ्युदयाय** = अभ्युदयको लागि (हुन्छ भन्ने मान्नुपर्छ)।

दृष्ट प्रयोजन अर्थात फल छन् जसका (जुन कर्मका) त्यस्ता दृष्टप्रयोजन कर्म हुन् भने, अदृष्ट प्रयोजन छन् जसका (जुन कर्मका) त्यस्ता कर्म अदृष्टप्रयोजन हुन्। दृष्ट प्रयोजन अर्थात् फल भएका कर्म भनेको कृषि, वाणिज्य आदि हुन् भने याग, दान, ब्रह्मचर्य, योगाभ्यास, आत्मचिन्तन आदि अदृष्ट फल दिने कर्महरू हुन्। यस्ता दुई प्रकारका कर्ममध्ये जुन कर्मको तत्काल फल पाइँदैन। तिनीहरूको अदृष्ट फल हुन्छ भन्ने बुझ्नुपर्छ। सूत्रमा भएको अभ्युदयाय पदको अर्थ अभ्युदयका लागि भन्ने हो अथवा त्यो पद चतुर्थी विभक्ति अभ्युदयः यस्तो प्रथमा विभक्तिका अर्थमा प्रयोग

---

१. शङ्कर मिश्रले उपस्कारमा **'शास्त्रदेशितं फलमनुष्ठातरि' इति विवेचनम्** भनेका छन्। जहाँसम्म उनले **शास्त्रफलं प्रयोक्तरि तल्लक्षणत्वात् तस्मात् स्वयं प्रयोगे स्यात्** (मी.सू. ३।७।१७) भन्ने सूत्रतिर सङ्केत गरेको हुनुपर्दछ। जुन सूत्रले **स्वर्गकामो यजेत** इत्यादि शास्त्रनिर्दिष्ट क्रियाको फल त्यसको प्रयोक्तामा हुन्छ भनेको छ।

२. मिथिलावृत्तिमा **दृष्यनां दृष्टप्रयोजनानां दृष्यभावे प्रयोगोऽभ्युदयाय** पाठ छ। उपस्कारमा दर्शौं आह्निकको आठौं सूत्रको स्वरूप यस्तै छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भएको देखिन्छ। अतः अभ्युदय नै फल हो भन्ने अर्थ हुन्छ। जुन विभक्ति भए पनि कामअनुसार कामका दुईथरी फल हुन्छन्। योगाभ्यासादिबाट उत्पन्न अभ्युदय भनेको आत्मसाक्षात्कार, अर्थात् मोक्षदायक आत्मतत्त्वको ज्ञान हो भने यज्ञ, दानादिको अभ्युदय भनेको स्वर्गीय सुखप्राप्ति हो। यसरी निष्कर्षमा हामीले विभिन्न खालका कार्यहरू गर्छौं। ती कार्यमध्ये कतिको फल तत्काल देखिन्छ भने कतिको तत्काल देखिँदैन। तर फल तत्काल नदेखिए पनि यदि कार्यहरू राम्ररी विधि पुऱ्याएर गरिएको हो भने त अवश्य पनि फलवान् हुन्छन्। त्यसरी इहलोकमा नै तत्काल नै फल देखिएन भने त्यस्ता कार्यको फल अदृष्ट अर्थात् पारलौकिक फल हो भन्ने जान्नुपर्छ॥

त्यस्ता अदृष्ट फल भएका केही कार्यहरूको परिगणना गरिन्छ–

अभिषेचनोपवासब्रह्मचर्यगुरुकुलवासवानप्रस्थयज्ञदानप्रोक्षण-दिङ्नक्षत्रमन्त्रकालनियमाश्चादृष्टाय ॥२॥

अभिषेचनोपवासब्रह्मचर्यगुरुकुलवासवानप्रस्थयज्ञदानप्रोक्षणदिङ्नक्षत्र-मन्त्रकालनियमाश्च = स्नान, उपवास, ब्रह्मचर्य, गुरुकुलमा निवास, वानप्रस्थधर्म, यज्ञ, दान, मन्त्रपाठपूर्वक विभिन्न वस्तुहरूमा जलसेचन, दिशा, नक्षण, मन्त्र, काल र नियमहरू पनि। अदृष्टाय = अदृष्ट फलका लागि (हुन्)।

अदृष्ट शब्दका दुइटा अर्थ हुन्छन्। एउटा अर्थ सामान्यतः देख्न नसकिने भन्ने हो भने अर्को अर्थमा धर्म र अधर्मलाई अदृष्ट भनिन्छ। यसलाई दर्शनको पारिभाषिक शब्द हो भन्न सकिन्छ। कुनै पनि कर्म गरियो भने त्यस कर्मले तत्काल फल दिँदैन र पारलौकिक फल दिन्छ। जस्तो कुनै यज्ञ, यागादि गरियो भने त्यसले इह लोकमा नै फल नदिएर पछि स्वर्गादि फल दिन्छ भन्ने मानिन्छ। अब यहाँ एउटा प्रश्न के आउँछ भने हामीले जुन कर्म यागादि गर्छौं, त्यो कर्म त **स्वाहा, स्वधा, नमः** प्रकृतिको हुन्छ, कर्म त उतिखेरै नष्ट हुन्छ। तर फल दिने कहिले हो कहिले? कर्म नष्ट भएपछि कसरी धेरै पछि गएर फल दिन्छ त? फल कार्य हो र कर्म कारण हो भने कारणको नाश भएपछि पनि कसरी कार्यको उत्पत्ति हुन्छ त? भन्ने प्रश्न आउँछ। अतः त्यसको समाधानका लागि कर्मले एउटा अदृष्ट नामको व्यापार जन्माउँछ र त्यसै अदृष्टद्वारा पछि भए पनि फल पाइन्छ भन्ने मानिन्छ। अदृष्ट भनेको धर्म र अधर्म हो। अदृष्टलाई अपूर्व पनि भनिन्छ।

सूत्रमा भएको अदृष्टाय पदको अर्थ अदृष्टस्वरूप फलका लागि अथवा अदृष्टद्वारा स्वर्गादि, अपवर्गरूप फलका लागि भन्ने हो। यसरी के बुझिन्छ भने अदृष्टद्वारा फल दिने श्रुति, स्मृति, पुराणादिमा फल दिने कर्महरूको गणना यहाँ गर्नुपर्छ। माथि सूत्रमा भएको दिशा शब्दले विभिन्न कर्ममा गरिने दिशाको निर्देश हो भने नक्षत्र भनेको पनि विशेष लक्षत्रमा विहित विशेष कर्म भन्ने बुझिन्छ। काल भन्नाले विशेष समयमा विहित कर्म भन्ने बुझिन्छ॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

माथिका धर्म फल दिने कर्म थिए भने अब अधर्म फल दिने कर्महरूको परिगणना गरिन्छ–

चातुराश्रम्यमुपधा अनुपधाश्च[1] ॥३॥

चातुराश्रम्यम् = चारै आश्रममा अथवा चारै आश्रममा गरिने कर्ममा। **उपधाः** = भावदोष (र)। **अनुपधाश्च** = भावमा दोषाभाव। **च** = पनि (हुन्छ)।

चारै आश्रमको राम्ररी पालना गर्दा धर्म हुन्छ। चार आश्रम धर्म जनक हुन्। उपधा भनेको भावमा दोष र अनुपधा भनेको भाव वा श्रद्धामा दोषाभाव हो। उपधाबाट अधर्म हुन्छ भने अनुपधाबाट धर्म हुन्छ। यहाँ उपधा पदले यावत् अधर्मका साधनहरूको ग्रहण गर्नुपर्छ।

हाम्रो जीवन पौरस्त्य चिन्तनअनुसार ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ र सन्न्यास गरी चार आश्रममा विभक्त छ। सामिजिक र वैयक्तिक जीवनलाई सफल बनाउने दृष्टिले यसरी चार अवस्थामा विभक्त गरिएको हो र ती चार अवस्थाका आ–आफ्ना विशेष कर्महरूको पनि निर्देश गरिएको छ। ती कर्महरूको ठिक ढङ्गले निर्वाह गर्दा धर्म हुन्छ भने बेठिक भयो भने अधर्म हुन्छ। हाम्रा विभिन्न कर्ममा विभिन्न प्रकारका चिन्तन र भावना हुन्छन् सकारात्मक वा राम्रा भावनाले धर्म हुन्छ र नकारात्मक वा नराम्रा भावनाले अधर्म हुन्छ। माथि भनिएका चार आश्रमहरूका लागि निर्दिष्ट कर्महरूको पालना गरियो भने समाज पनि संस्कृत र राम्रो बन्छ भने पालना नगरेर गलत काम गरियो भने व्यक्ति, समाज र राष्ट्र नै अधोगतितिर लाग्छ। त्यस्तै भावना र विचार राम्रो राखियो भने राम्रो हुन्छ भने विचार र भावना नै नराम्रा भए भने कामहरू पनि नराम्रा गरिन्छन् र वैयक्तिक र सामाजिक स्थिति पनि नराम्रो नै हुन्छ॥

उपधा र अनुपधाको परिचय सूत्रकार स्वयम् दिन्छन्–

भावदोष उपधाऽदोषोऽनुपधा[2] ॥४॥

भावदोषः = भावगत दोष। **उपधा** = उपधा (हो)। (भने) **अदोषः** = भावगत दोष नहुनु। **अनुपधा** = अनुपधा (हो)।

प्रत्येक व्यक्तिको कुनै कार्यप्रति वा चिन्तनप्रति अथवा आफ्नै स्वभावमा सकारात्मक भावना हुन्छ भने कसैको नकारात्मक। व्यक्तिले आन्तरिक भावनाबाट नै राम्रा र नराम्रा कर्महरू गर्छ। भावना जब राग, द्वेष आदिले भरिएको हुन्छ, त्यो उपधा हो भने जब भावना स्वच्छ, राग, द्वेषादिरहित हुन्छ, तब त्यो अनुपधा भनिन्छ। उपधा

---

१. मिथिलावृत्तिमा यस सूत्रलाई दुइटा सूत्रका रूपमा विभाजन गरिएको छ ... **चातुराश्रम्यम्॥ उपधाऽनुपधाश्च॥**

२. मिथिलावृत्तिमा सूत्रको स्वरूप **भावदोष उपधा** मात्र छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भयो भने व्यक्तिले राम्रा काम गर्दैन र समाजमा नकारात्मक स्थिति हुन्छ भने अनुपधा भयो भने राम्रो काम गर्ने र सकारात्मक स्थिति हुन्छ॥

उपधा र अनुपधालाई अशुद्धता र शुद्धता पनि भन्न सकिन्छ। ती शुचि र अशुचिमध्ये पहिले शुचिको चिनारी गराइन्छ–

यदिष्टरूपरसगन्धस्पर्शं प्रोक्षितमभ्युक्षितञ्च तच्छुचि ॥५॥

यत् = जुन। **इष्टरूपरसगन्धस्पर्शम्** = मन्त्र पाठपूर्वक प्रोक्षित रूप, रस, गन्ध र स्पर्श (कुनै वस्तुको) (र)। **अभ्युक्षितञ्च** = मन्त्र पाठविना नै अभ्युक्षित। **तत्** = ती रूपादिलाई। **शुचि** = शुद्ध मानिन्छ।

कुनै वस्तु र त्यसमा रहेको रूपादि गुणलाई मन्त्रको पाठपूर्वक अभिषेक गरियो र मन्त्र पाठविना पनि ती वस्तुलाई केवल शुद्ध जलले अभिषेक गरियो भने ती वस्तु शुद्ध मानिन्छन्।

भन्नुको तात्पर्य के भने कुनै वस्तु र त्यसमा रहेको कतिपय गुणलाई मन्त्रपूर्वक वा मन्त्ररहित पनि शुद्ध जलले सेचन गरियो भने त्यो वस्तु र त्यसमा रहेका गुणलाई शुद्ध मानिन्छ। मन्त्रपाठपूर्वक गरिने सेचनलाई प्रोक्षित र मन्त्रपाठविना नै गरिने सेचनलाई अभ्युक्षित भनिन्छ। शुचि वस्तु धर्मका साधन मानिन्छन् भने अशुचि अधर्मका साधन मानिन्छन्॥

अशुचि अर्थात् अशुद्धको परिगणना गर्छन्–

अशुचीति शुचिप्रतिषेधः ॥६॥

अशुचीति = अपवित्र छ भन्नु। **शुचिप्रतिषेधः** = शुचिको निषेध हो।

जुन वस्तुका रूप, रस, गन्ध र स्पर्शहरू विना मन्त्रपाठपूर्वक प्रोक्षित गरिएका छन् अथवा अशुद्ध अर्थात् निषिद्ध जलबाट अभ्युक्षित हुन्छन् अथवा अन्यायले आर्जित गरिएका हुन्छन्, त्यस्ता वस्तुहरू अशुचि मानिन्छन्॥

सूत्रकारले अन्य अशुचि वस्तुको पनि परिगणना गर्दछन्–

अर्थान्तरञ्च ॥७॥

अर्थान्तरञ्च = वाण्यादि भावबाट दूषित वस्तु पनि (अशुचि मानिन्छन्)।

प्रोक्षण र अभ्युक्षण गरेका वस्तु भए पनि र न्यायले नै अर्जित गरेका भए पनि यदि भावदोष, वाणीदोष आदि दोषले दूषित छन् भने ती वस्तु पनि अशुद्ध मानिन्छन्॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अयतस्य शुचिभोजनादभ्युदयो न विद्यते नियमाभावाद् विद्यते वाऽर्थान्तरत्वाद् यमस्य[1] ॥८॥

अयतस्य = यम, नियम नभएको व्यक्तिले। **शुचिभोजनात्** = शुद्ध भोजन गरे पनि। **अभ्युदयो न विद्यते** = त्यसबाट अभ्युदय अर्थात् धर्म (हुँदैन)। (सूत्रकार कारण दिन्छन्)- **नियमाभावात्** = नियम नभएको हुनाले। (किनकि) **यमस्य** = यम, नियमको। **अर्थान्तरत्वात्** = धर्मको सहायक कारणत्व हुने भएकाले।

हस्तौ पादौ प्रक्षाल्य, आचम्य वाग्यतो भुञ्जीत, भोक्ष्यमाणः प्रयतोऽपि द्विराचमेत् अर्थात् 'हातपाउ पखालेर आचमन गरेर नबोली खानू, खानुभन्दा पहिले र पछि दुई पटक आचमन गर्नू' इत्यादि विधि बताइएका पाइन्छन्। यहाँ हातपाउ धुने विषय नियमभित्र पर्छ भने मौन हुने काम यमभित्र पर्छ। यस्ता यम, नियमहीन व्यक्तिले शुद्ध भोजन गरे पनि त्यो भोजनग्रहण धर्मको कारण हुँदैन अपितु पापको कारण हुन्छ। सूत्रमा त्यसको कारण देखाउँदै भनिन्छ- **नियमाभावात्**। अर्थात् नियमको अभावले। यसरी यम र नियमसहित शुद्ध भोजन गरियो भने मात्र धर्म हुन्छ। किनभने सहायक कारण भयो भने मात्र मूल कारणले पनि काम गर्छ। यम, नियम सहायक कारण हुन् भने शुद्ध भोजन मूल कारण हो। यसरी सहायक कारण भए मूल कारणले काम गर्छ सहायक कारण भएन भने मूल कारणले काम गर्दैन भन्ने पनि सिद्ध हुन्छ। सूत्रमा भएको **अर्थान्तरत्वात् यमस्य** भनेको यही हो। अर्थात् 'यम सहायक कारण भएकाले' भन्नु नै त्यसको तात्पर्य हो॥

माथिको व्याख्याले यम र नियम भएपछि पुण्य हुनेजस्तो देखियो। अतः पुण्यका प्रयोजक तिनै हुन् त? भोजन पुण्यको कारण होइन त? भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ-

असति चाभावात् ॥९॥

असति = भएन भने। **च** = पनि। **अभावात्** = नहुने भएकाले।

शुचि भोजन भएन भने पुण्य नहुने भएकाले शुचि भोजन पुण्यको कारण हो। यहाँ शुचि भोजन भन्नाले यावत् उपभोगका साधनलाई बुझ्नु युक्तियुक्त हुन्छ। पुण्य अर्थात् धर्मका लागि यम, नियमका साथै शुचि भोजनको पनि आवश्यकता पर्छ। यदि एउटा भयो अर्को भएन भने कार्य अर्थात् पुण्य हुँदैन। यसबाट कुनै पनि कार्यका लागि सहायक कारण र मूल कारण दुवै चाहिन्छन् भन्ने पनि सिद्ध हुन्छ॥

व्यक्तिको प्रवृत्ति कसरी अधर्मतिर जान्छ भन्ने विषयमा सूत्रकार भन्दछन्-

सुखाद्रागः ॥१०॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा सूत्रको स्वरूप **अयतस्य शुचिभोजनादभ्युदयो न विद्यते** मात्र छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सुखात् = सुखबाट। **रागः** = राग हुन्छ।

व्यक्तिले विभिन्न सुखदायक वस्तुहरूको उपभोग गर्छ। त्यसबाट एक प्रकारको सांसारिक आनन्द र सुखको अनुभूति गर्छ अनि ऊ वेला वेलामा त्यस्ता वस्तुतिर प्रवृत्त हुन्छ। त्यसमा हिरिक्कै गर्न थाल्छ अर्थात् राग राख्न थाल्छ। त्यस्तै सर्प, काँडा आदि अप्रिय वस्तु, दुःख दिने वस्तुबाट उसले दुःख र पीडाको अनुभूति गरेको हुन्छ, त्यस्ता वस्तुप्रति उसले द्वेष गर्छ। उसले सुख र आनन्द पाउने वस्तुको प्राप्तिका लागि र दुःखदायी वस्तुको त्यागका लागि कुनै बाधा वा अवरोध आउने बित्तिकै ती बाधा, अवरोध आदिलाई पन्छाउन हरेक प्रयास गर्छ, ती प्रयास अनैतिक पनि हुन सक्छन्। यसरी व्यक्ति अधर्मतिर प्रवृत्त हुन्छ॥

राग र द्वेषले मान्छेलाई अधर्मतिर धकेल्ने हुनाले ती अधर्मका कारण बन्दा रहेछन्। सुख र दुःखलाई ती राग र द्वेषका कारणका रूपमा लिइयो। सुख र दुःखको नाश हुँदा पनि ती राग र द्वेष हुन्छन् कि? हुन्छन् भने कसरी?–

तन्मयत्वाच्च ॥११॥

तन्मयत्वात् = तन्मयताबाट। **च** = पनि (राग र द्वेष जन्मन्छन्)।

विषयभोग जन्य सुख र दुःखको नाश भए पनि विषयको अभ्यासबाट जन्मेको दृढतर संस्कारविशेष नै तन्मयता हो। त्यसबाट पनि राग र द्वेष उत्पन्न हुन्छन्॥

राग र द्वेषको अर्को कारण–

अदृष्टाच्च ॥१२॥

अदृष्टात् = अदृष्टबाट। **च** = पनि (राग र द्वेष उत्पन्न हुन्छन्)।

धर्म र अधर्मलाई कार्यमात्रका लागि सामान्य कारण मानिन्छ। तर कहिलेकाहिँ यिनीहरूले विशेष कारण बनेर राग तथा द्वेषलाई उत्पन्न गर्छन्। पहिलो जन्ममा अथवा पहिले कुनै खालको अनुभव वा दृढतर अभ्यासजन्य तन्मयत्व नभए पनि कतिपयको कतिपय वस्तुमा राग वा द्वेष देखिन्छ। त्यसरी राग र द्वेषको कारण अदृष्ट नै हो॥

राग र द्वेष उत्पन्न हुने अर्को कारणको निर्देश गर्दै सूत्रकार भन्दछन्–

जातिविशेषाच्च[1] ॥१३॥

जातिविशेषात् = जातिविशेषबाट। **च** = पनि (राग र द्वेषको उत्पत्ति हुन्छ)।

कुनै विशेष योनिमा जन्म लिएको प्राणीको कुनै विशेष वस्तुमा राग हुन्छ भने कुनै विशेषमा द्वेष उत्पन्न हुन्छ। जस्तो कि मान्छेको अन्नादिमा राग र विषाक्त अखाद्य

---

१. मिथिलावृत्तिमा सूत्रको स्वरूप यस्तो छ– **जातिविशेषाच्च रागविशेषः**।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

वस्तुमा द्वेष उत्पन्न हुन्छ। त्यस्तै मृगादि प्राणीको तृणादिमा राग हुन्छ। यसरी विशेष विशेष वस्तुमा विशेष जातिको राग र द्वेषको उत्पत्ति हुन्छ। यसको अन्य कारण नभएर जातिविशेष नै हो। कतिपय जातिहरूमध्ये प्राकृतिक रूपमा द्वेष देखिन्छ। जस्तो न्याउरी र सर्प। भैंसी र ऊँट आदि॥

इच्छाद्वेषपूर्विका धर्माधर्मप्रवृत्तिः ॥१४॥

धर्माधर्मप्रवृत्तिः = धर्म र अधर्मतिरको प्रवृत्ति। **इच्छाद्वेषपूर्विका** = इच्छा र द्वेषपूर्वक (हुन्छ)।

यस सूत्रभन्दा माथिका कतिपय सूत्रमा इच्छा र द्वेषको कारणको विवेचन गरियो। यस सूत्रमा भएको इच्छाको अर्थ राग हो। कतिपय वस्तुमा रागको कारणले प्रवृत्ति उत्पन्न हुन्छ भने कतिपय वस्तुमा द्वेषको कारणले प्रवृत्ति उत्पन्न हुन्छ। रागको कारणले हुने प्रवृत्ति सकारात्मक र नकारात्मक दुवै हुन्छन्। त्यस्तै कतिपय द्वेषबाट उत्पन्न प्रवृत्ति पनि सकारात्मक हुन्छन् भने कतिपय नकारात्मक। याग, अध्ययन आदिमा हुने रागजन्य प्रवृत्ति सकारात्मक हुन्छ। अर्थात् त्यसबाट धर्म हुन्छ भने रागबाट नै परदारादिमा हुने प्रवृत्ति, चोरी आदिमा हुने प्रवृत्ति नकारात्मक अर्थात् अधर्मजनक हुन्छ। त्यस्तै नै कतिपय द्वेषका कारणले कतिपय प्राणीको हिंसा आदिमा प्रवृत्ति हुन्छ, जुन प्रवृत्ति नकारात्मक अर्थात् अधर्मजनक हुन्छ। कहिलेकाहिँ कतिपय वस्तु, प्राणी वा व्यक्तिप्रति पनि हुने द्वेषका कारणले सकारात्मक प्रवृत्ति अर्थात् धर्मजनक प्रवृत्ति हुन्छ। यसरी राग र द्वेषबाट धर्म र अधर्मको उत्पत्ति हुन्छ। यी राग र द्वेषलै नै संसारचक्रलाई अगाडि बढाएका छन्॥

धर्म र अधर्मका कारणले नै जन्मने मर्ने हुनाले संसारचक्र चल्ने हो–

तत्संयोगो विभागः[1] ॥१५॥

तत्संयोगः = धर्म र अधर्मको संयोगले जन्म (र)। **विभागः** = तिनीहरूको विभागले विभाग=मृत्यु (हुने हो)।

धर्म र अधर्मको कारणले हुने आत्माको शरीर, इन्द्रिय आदिसँग हुने संयोग जन्म हो भने धर्म र अधर्मका कारणले नै आत्माको शरीर, इन्द्रिय वेदनादिसँग हुने विभाग नै मरण हो।

धर्म र अधर्मको कारणले कुनै आत्माको कुनै शरीर, इन्द्रिय, वेदनादिसँग संयोग हुन्छ। त्यसलाई जन्म भनिन्छ। जब त्यस आत्माले उक्त शरीरादिद्वारा धर्म र अधर्मलाई भोग गर्छ अनि उक्त शरीरादिसँग त्यस आत्माको विभाग हुन्छ। त्यो नै मृत्यु हो। यही

---

१. मिथिलावृत्तिमा यस सूत्रलाई केही पाठभेदका साथ दुइटा सूत्रका रूपमा विभाजन गरिएको छ ... **ततः संयोगः॥ विभागश्च॥**

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जन्म र मरणको प्रबन्ध हो। यो नै संसार हो। यसैलाई **प्रेत्यभाव** भनिन्छ। यसको वैदिक संज्ञा **अजरञ्जरीभाव** हो- **प्रेत्यभावस्याजरञ्जरीभाव इति वैदिकी संज्ञा (उपस्कारः,** ६।२।१६)। यो जन्ममृत्युको प्रक्रिया अनादि हो। धर्माधर्मबाट रागद्वेष, रागद्वेषबाट धर्माधर्म, पुनः धर्माधर्मबाट रागद्वेष, पुनः रागद्वेषबाट धर्माधर्म। यसरी यिनीहरूको परम्परा पनि अनादि नै हो। तर जब शास्त्रमा बताइएका वस्तुहरूको तत्त्वज्ञान हुन्छ अनि जन्ममरणको चक्रमा पर्नुपर्दैन अर्थात् मुक्ति पाइन्छ॥

माथि भनिएको जन्ममरणरूप प्रवाहको जहाँ अन्त हुन्छ, त्यो मोक्ष हो-

आत्मकर्मसु मोक्षो व्याख्यातः ॥१६॥

आत्मकर्मसु = आत्माका (श्रवण, मनन आदि) कर्म परिपूर्ण भए भने। **मोक्षः** = (माथि व्याख्या गरिएको जन्ममृत्युको शृङ्खलादेखि) मोक्ष (मिल्छ भन्ने)। **व्याख्यातः** = व्याख्या गरियो।

पाँचौं अध्यायको दोस्रो आह्निकको सत्रौं सूत्रमा मन र इन्द्रियहरूको अर्को शरीरमा प्रवेश गर्ने गतिको कारणको व्याख्याका साथ अट्ठारौं सूत्रमा मोक्षको व्याख्या गरिएको थियो। यहाँ त्यही विषयको स्मरण गराइएको हो।

यस सूत्रमा भएको आत्मा पदको अर्थ चन्द्रानन्दवृत्तिमा 'मन' गरिएको छ। तातार्चार्यद्वारा रचित **वैशेषिकसूत्रवृत्ति**मा पाँचौं अध्यायको दोस्रो आह्निकको सत्रौं सूत्रका रूपमा **कायकर्मणा आत्मकर्म व्याख्यातम्** भन्ने वाक्य छ र प्रस्तुत 'आत्मकर्मसु मोक्षो व्याख्यातः' सूत्रको व्याख्याका क्रममा तातार्चार्यले **कायकर्मणा आत्मकर्म व्याख्यातम्** लगायत तीनओटा सूत्रमा मोक्षको व्याख्या गरिएकाले यहाँ पुनः व्याख्या गरिँदैन भन्ने अर्थ गरेका छन्- **आत्मकर्मसु 'कायकर्मणा आत्मकर्म व्याख्यातम्' इत्यादिषु पञ्चमाध्यायद्वितीयादिसूत्रेषु त्रिषु मोक्षः व्याख्यातः कथं भवतीति निरूपितः। अत इह पुनर्नोच्यत इति भावः- (वैशेषिकसूत्रवृत्तिः,** ६।२,१६)। कुन प्रकारले आत्मसाक्षात्कार गर्ने भन्ने जिज्ञासामा **आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः (बृहदारण्यकोपनिषत्,** २।४।५) इत्यादि पद्धति वा क्रम बताइएका वैदिक वाक्यहरू पाइन्छन्। आत्माका बारेमा श्रवण, मनन, निदिध्यासन गनुपर्छ अनि मात्र द्रष्टव्य अर्थात् देख्न सकिन्छ। आत्मसाक्षात्कार भनेको आत्मतत्त्वका बारेमा यथार्थज्ञान हुनु हो र त्यसबाट मुक्ति प्राप्त हुन्छ। यसरी आत्मतत्त्वको यथार्थ ज्ञानका लागि विभिन्न प्रक्रिया र पद्धतिहरू शास्त्रहरूमा बताइएका पाइन्छन्। ती पद्धति र कर्महरूको व्याख्याले मोक्ष व्याख्यात भएको बुझ्नुपर्छ॥

॥ इति वैशेषिकसूत्राणां षष्ठाध्याये द्वितीयमाह्निकम्॥

॥ समाप्तश्च षष्ठोऽध्यायः ॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सप्तमाध्यायस्य

प्रथममाह्निकम्

छैटौँ अध्यायमा वेदको प्रामाण्यको सिद्धि, कार्य गर्नेले नै त्यस कार्यको फल पाउने व्यवस्था, अदृष्ट फल दिने कर्मको फल अदृष्ट नै मान्नुपर्ने आदि विषयको विवेचन गरियो।

अब सातौँ अध्यायमा पहिलो आह्निकमा कार्य द्रव्यमा रहेका रूपादिको अनित्यता, नित्यमा रहेकाको नित्यता, पृथ्वीगत रूपादि पाकज, महत्परिमाणको कारण, महत्देखि अणु विपरीत, महत् वस्तुमा हुने अणुको व्यवहार भाक्त, परिमाणमा गुणाभाव, अनित्यमा रहने परिमाण अनित्य, नित्यमा रहने नित्य, पारिमाण्डल्यका साथै आकाश, आत्मा, दिशा र कालको महत्परिमाणवत्त्वको विवेचन गरिन्छ भने दोस्रो आह्निकमा एकत्व, पृथक्त्व आदिको विवेचना गरिन्छ।

जन्ममरण प्रबन्धरूप संसारको मूल कारणका रूपमा, उत्पन्न हुने सम्पूर्ण कार्यको निमित्त कारणका रूपमा, सुख र दुःखको भोगको साधनका रूपमा यस्तै यस्तै अन्यका रूपमा पनि धर्म र अधर्मको विवेचन गरियो। अहिले अन्य गुणको परीक्षाको क्रममा ती गुणहरूको उद्देश र लक्षणलाई सम्झदै सूत्रकार भन्छन्–

उक्ता गुणाः ॥१॥

गुणाः = गुणहरू। **उक्ताः** = भनिए।

गुणको उद्देश (१।१।६) र लक्षण (१।१।१६) गरियो। त्यहाँ उद्देशमा सत्रओटा गुणहरू स्पष्ट भनिए भने अन्य चकारद्वार समुच्चित भए। त्यसरी चौबिसओटा गुणहरू भए। त्यस्तै गुणको लक्षण पनि गरियो। अब रूपादि गुणहरूको परीक्षाका लागि यो सातौँ अध्याय आरम्भ गरिन्छ। यस अध्यायको पहिलो आह्निकमा नित्य गुणको परीक्षा, अनित्य गुणको परीक्षा, पाकज गुणको परीक्षा, सङ्ख्यादि अनेकवृत्ति गुणको परीक्षा, परिमाणको परीक्षा गरेर पाँच प्रकरणहरू छन्॥

सर्वप्रथम रूपादि चार गुणको अनित्यत्वको चर्चा गरिन्छ–

पृथिव्यादिरूपरसगन्धस्पर्शा द्रव्यानित्यत्वादनित्याश्च ॥२॥

पृथिव्यादिरूपरसगन्धस्पर्शाः = पृथिवी, जल, तेज र वायुका रूप, रस, गन्ध र स्पर्श विशेष गुणहरू। **द्रव्यानित्यत्वात्** = उनीहरूको आधार अनित्य हुने भएकाले। **अनित्याश्च** = अनित्य हुन्छन्।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

पृथिवी आदि चार प्रकारका द्रव्य नित्य र अनित्य गरी दुई भागमा विभक्त हुन्छन्। परमाणुरूप नित्य हुन् भने ती परमाणुहरूबाट बनेका द्व्यणुकादि अनित्य हुन्। द्व्यणुकादि अनित्य भएकाले तिनै द्व्यणुकादिमा हुने रूपादि पनि अनित्य नै हुन्छन्॥

एतेन नित्येषु नित्यत्वमुक्तम्[1] ॥३॥

एतेन = यस कथनले। **नित्येषु** = नित्य द्रव्यमा। **नित्यत्वम्** = नित्यत्व (हुन्छ भन्ने)। **उक्तम्** = भनियो।

माथिको अनित्य पृथिवी आदि चार अनित्य द्रव्यमा रहने रूपादि चार गुण अनित्य हुने व्याख्याले नित्य द्रव्यमा रहने ती चार गुण नित्य हुन्छन् भन्ने स्पष्ट भयो॥

त्यसो भए पार्थिव नित्य द्रव्यमा पनि रहने रूपादि नित्य नै हुन्छन् त?-

अप्सु तेजसि वायौ च नित्या[2] द्रव्यनित्यत्वात् ॥४॥

अप्सु = पानीमा। **तेजसि** = आगोमा। **वायौ च** = वायुमा पनि। **नित्याः** = नित्य (हुन्छन्)। **द्रव्यनित्यत्वात्** = द्रव्य नित्य हुने भएकाले।

परमाणुरूप द्रव्य नित्य हुने भएकाले तिनै परमाणुरूप जल, तेज र वायुमा रहेका रूपादि गुण नित्य हुन्छन्। जलीय परमाणुमा रहेका रूप, रस तथा स्पर्श, तैजस परमाणुमा रहेका रूप तथा स्पर्श र वायवीय परमाणुमा रहेका स्पर्श गुणहरू नित्य हुन्छन्। यस भनाइले नित्य पृथिवीमा रहने रूपादि गुण नित्य हुँदैनन् भन्ने स्पष्ट हुन्छ॥

पहिले दोस्रो सूत्रमा पृथिवीलाई पनि लिएर अनित्य द्रव्यमा रहेका रूपादि अनित्य हुन्छन् भनिएको थियो भने अहिले जल, तेज र वायुलाई लिएर भनिन्छ-

अनित्येष्वनित्या द्रव्यानित्यत्वात् ॥५॥

अनित्येषु = अनित्यमा। **अनित्याः** = अनित्य (हुन्छन्)। **द्रव्यानित्यत्वात्** = उनीहरूको आधार अनित्य हुने भएकाले।

माथि भनिएका परमाणुबाट जन्य द्व्यणुकादि अनित्य जलादिमा रहेका रूपादि गुणहरू तिनीहरूको आश्रय द्रव्य अनित्य भएकाले अनित्य हुन्छन्। यद्यपि यो चर्चा माथि दोस्रो सूत्रमा नै गरिएको थियो, तथापि पृथिवी र जलादिमा रहेको भेदको अवस्थालाई देखाउन यस सूत्रमा पृथिवीलाई छाडेर उही कुराको विवेचना गरियो। यस विवेचनाले जलादि कार्य द्रव्यमा रहेका रूपादिका साथै सङ्ख्या, परिमाण आदि गुणहरू आश्रयको नाशले नष्ट हुन्छन् भन्ने कुराको पुष्टि भयो॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा सूत्रको स्वरूप यस्तो छ- **एतेन नित्येष्वप्यनित्यत्वमुक्तम्।**
२. मिथिलावृत्तिमा **नित्यत्वम्** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

त्यसो भए माथिको व्याख्याले नित्य जलादिमा रहेका रूपादि पनि नित्य हुन्छन् भने अनित्य जलादिमा रहेका रूपादि आधार द्रव्यको नाशले नाश हुन्छन् भन्ने भयो। तर पृथिवीमा कस्तो नियम होला त? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

कारणगुणपूर्वकाः पृथिव्यां पाकजाः[1] ॥६॥

पृथिव्याम् = पृथिवीमा (हुने रूपादि गुणहरू)। **कारणगुणपूर्वकाः** = कारणका गुणबाट बनेका हुन्छन् (र)। **पाकजाः** = ती पाकज हुन्छन् (अर्थात् विलक्षण तेजको संयोगले परिवर्तित हुन्छन्)।

यसरी पृथिवीका रूपादि पाकज हुने भएकाले नित्य र अनित्य दुवै पृथिवीमा रहेका रूपादि गुणहरू अनित्य नै हुन्छन् अर्थात् पाकबाट बदलिन्छन्।

यस सूत्रको पीठिकाका रूपमा शङ्कर मिश्रले **ननु पृथिव्यामवयविरूपायामपि रूपादयोऽग्निसंयोगादेवोत्पद्यन्ते नश्यन्ति च** अर्थात् 'अवयवी पृथिवीमा भएका रूपादिहरू अग्निको संयोगले उत्पन्न हुन्छन् नष्ट पनि हुन्छन्' भनेका छन्। यसको अर्थ शङ्कर मिश्रले साक्षात् अवयवीमा पनि रूपादि परिवर्तित हुन सक्ने नैयायिकको सिद्धान्ततिर सङ्केत गरेका छन्। शङ्कर मिश्रमा वैशेषिकको व्याख्याका क्रममा पनि धेरै ठाउँमा नैयायिकत्व हाबी भएको पाइन्छ।

मिथिलावृत्तिमा यस सूत्रलाई दुइटा बनाइएको छ। अर्थात् वस्तुतः दुइटा सूत्रलाई पछि नैयायिकहरूको सम्पादनमा एउटै बनाइएको पनि हुन सक्छ। मिथिलावृत्तिकारले एउटा सूत्र ... **कारणगुणपूर्वकाः पृथिव्याम्** बनाएका छन् भने अर्को सूत्र **पाकजाश्च** बनाएका छन्। पहिलो सूत्रको अर्थ कार्यपृथिवीमा रहेका गुणहरू कारणगुणपूर्वक हुन्छन् भन्ने हो भने अर्को सूत्रको अर्थ पाकज पनि हुन्छन् भन्ने हो- **तत्र कार्यपृथिव्यां रूपादयः कार्याः कारणगुणपूर्वकाश्च। ... तस्मात् क्वचित् कार्यपृथिव्यां रूपादयः कारणगुणपूर्वकाः क्वचित् पाकजा एव** (इ.स. १९८८ : ६५)। यसरी पाकबाट बदलिने भएकाले अनित्य पृथिवीमा रहेका ती रूपादिहरू आश्रयको नाशले मात्र नष्ट हुन्छन् भन्ने नियम बन्दैन। यहाँ पाकको बारेमा केही विवेचन गरिन्छ–

पाकप्रक्रिया

तेजसँगको विलक्षण संसर्ग वा संयोग नै पाक हो। पृथिवीका परमाणुबाट बनेका वस्तुहरूमा पाकबाट रूप, रस, गन्ध र स्पर्श परिवर्तित हुने भएकाले पृथिवीका रूप, रस, गन्ध, स्पर्श पाकज गुण मानिन्छन्। तदतिरिक्त जल, वायु एवम् तेजका

---

१. मिथिलावृत्तिमा यस सूत्रलाई केही पाठभेदका साथ दुइटा सूत्रका रूपमा विभाजन गरिएको छ ... **कारणगुणपूर्वकाः पृथिव्याम्॥ पाकजाश्च॥**

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

परमाणुहरूमा पाकबाट परिवर्तन नआउने भएकाले जल तेज एवम् वायुका रूप रस गन्ध र स्पर्शलाई अपाकज भनिन्छ।

पाकको विषयमा नैयायिकहरू परमाणुमा भैं साक्षात् अवयवी द्रव्यमा पनि पाक हुन सक्छ भन्दछन् भने वैशेषिकहरू परमाणुमा मात्र पाक हुन्छ भन्दछन्। फलतः नैयायिक र वैशेषिकहरू क्रमशः पिठरपाकवादी र पिलुपाकवादी भनिन्छन्। वैशेषिकका अनुसार अवयवी घटमा कसरी पाकज रूपादि उत्पन्न हुन्छन् भन्ने कुरो बताइन्छ- काँचो घटलाई आगामा राखिएपछि आगाको संयोगबाट घटका परमाणुहरूमा कर्मोत्पत्ति हुन्छ, त्यसपछि परमाणुहरूको विभाग, त्यसपछि पूर्वसंयोगको नाश र त्यसबाट घटको नाश हुन्छ। घट नाशपछि अलग अलग भएका परमाणुहरूमा आगासँगको नयाँ विलक्षण संयोगले (पाकले) नयाँ रूप रसादिको उत्पत्ति हुन्छ र पुनः परमाणुहरूमा कर्मोत्पत्ति भएर परमाणुहरूको संयोगबाट घटोत्पत्ति हुन्छ र घटमा नयाँ रूप रसादिको उत्पत्ति हुन्छ। यसरी वैशेषिक दर्शनमा अन्य दर्शनले विचार नै नगरेको अद्भुत पाक प्रकिया बताइएको छ। नैयायिकहरूका मतमा भने पिठर अर्थात् अवयवीमा नै पाक हुने भएकाले साक्षात् तिनै अवयवीका श्यामादि गुणको नाश भएर रक्तादि गुणको उत्पत्ति हुन्छ।

यहाँ दुइटा नियम देखिए-

(क) कार्य पृथिवीमा रूपादि गुण कतै कारणगुणपूर्वक हुन्छन्। जस्तै काँचो घैंटोमा। र कतै पाकजबाट हुन्छन्। जस्तो कि एकल अवयवी वा एकल अवयवमा। यो विचार मूलतः नैयायिकको हो।

(ख) पृथ्वी कार्य द्रव्यमा रहेका रूपादि गुण पाकज हुन् र ती कारणगुणपूर्वक (परमाणुका गुणपूर्वक) हुन्छन् अर्थात् साक्षात् हुँदैनन्॥

जलादि परमाणुमा रहेका रूपादि नष्ट हुँदैनन्। तर पार्थिव परमाणुमा रहेका रूपादि नष्ट हुन्छन् र अन्य नयाँ नयाँ रूपादि निर्मित हुन्छन्। पार्थिव परमाणुमा निर्मित नयाँ नयाँ गुणको समवायिकारण त तिनै पार्थिव परमाणु नै हुन् तर असमवायिकारण कारण द्रव्यमा रहेका रूप हुन् भन्न त पाइएन अतः असमवायिकारण के होला भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्छन्-

एकद्रव्यत्वात्[1] ॥७॥

एकद्रव्यत्वात् = एउटा द्रव्य नै आश्रित भएकाले।

नित्य दुई द्रव्य जन्य द्रव्यमा नरहेर एउटै नित्य द्रव्य अर्थात् अखण्ड द्रव्यमा रहिकन अनित्य गुण भएकाले पार्थिव परमाणुका रूपादि गुणको असमवायिकारण

---

१. मिथिलावृत्तिमा **एकद्रव्यत्वाच्च** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विलक्षण तेजसंयोग हो। यसरी भिन्न समयमा एउटै द्रव्यमा भिन्न भिन्न गुण हुने भएकाले ती गुण विलक्षण तेजसंयोग अर्थात् पाकबाट उत्पन्न भएका हुन् भन्ने कुराको जानकारी हुन्छ॥

रूपादि चार गुणको परीक्षापछि क्रमप्राप्त सङ्ख्या गुणको परीक्षा गर्नुपर्ने तर त्यसको व्याख्यामा मानसिक र वाचिक केही गौरव भएको र परमाणु गुणको परीक्षा लाघव भएकाले सूचीकटाह न्यायका आधारमा प्रथमतः परमाणु गुणको परीक्षा गरिन्छ–

अणोर्महतश्चोपलब्ध्यनुपलब्धी नित्ये व्याख्याते ॥८॥

अणोः = अणुपरमाण (र)। **महतश्च** = महत्परिमाणको पनि। **उपलब्ध्यनुपलब्धी** = उपलब्धि र अनुपलब्धि। **नित्ये** = नित्य (हुन्छन् भन्ने)। **व्याख्याते** = व्याख्यात भए।

यहाँ नित्ये भन्ने पदका दुइटा अर्थ हुन्छन्। एउटा अर्थमा नित्या च नित्या च नित्ये। अर्थात् उपलब्धि र अनुपलब्धि नित्य हुन्छन्। अर्को अर्थ सप्तमी विभक्तिको एकवचनको हो। नित्ये अर्थात् नित्यताको प्रतिपादक चतुर्थ अध्यायमा व्याख्या गरियो भन्ने हो। चौथो अध्यायको **महत्यनेकद्रव्यवत्त्वाद् रूपाच्चोपलब्धिः** (१।६) सूत्रमा प्रत्यक्ष हुनका लागि महत्परिमाणवत्त्व, अनेकद्रव्याश्रितत्व र उद्भूत रूपवत्त्वको आवश्यकता पर्छ भन्ने व्याख्या गरिएको थियो त्यसबाट प्रत्यक्षका लागि महत्परिमाण चाहिन्छ र अणु परिमाणमा प्रत्यक्ष हुँदैन भन्ने जानकारी भएको थियो।

जे होस् तात्पर्य एउटै हो। यसरी अणु परिमाण भनेको परमाणुको परिमाण र द्व्यणुकको परिमाण हो भने त्यो परिमाणको उपलब्धि हुँदैन अतः अनुपलब्धि नित्य हुन्छ। त्यसरी नै महत्परिमाण भनेको त्र्यणुक र त्र्यणुकदेखि माथिको परिमाण हो। त्यसको नित्य उपलब्धि हुन्छ। यसरी हेर्दा निष्कर्ष के निस्क्यो भने उपलब्धि जहिले पनि महत् द्रव्यको हुन्छ भने अणु द्रव्यको कहिल्यै पनि उपलब्धि हुँदैन॥

परमाणु गुणको कारणको परिगणना गर्न केही पृष्ठभूमि तयार गरिन्छ। अनित्य अर्थात् उत्पन्न हुने महत् द्रव्यको उत्पत्ति परमाणुबाट नै हुन्छ भनियो। तर यहाँ प्रश्न के हुन्छ भने परमाणुमा अणु परिमाण हुन्छ, त्यसबाट उत्पन्न महत् वस्तुमा कहाँबाट महत्परिमाण आउँछ किनकि परिमाण एउटा गुण हो गुण त कारणको गुणबाट जन्मने चिज हो। यहाँ त कारण अर्थात् परमाणुको परिमाण त अणु हुन्छ, त्यसबाट जन्मेको महत् वस्तुमा कहाँबाट महत्परिमाण आयो? भन्ने जिज्ञासाको उत्तरमा सूत्रकार भन्छन्–

कारणबहुत्वाच्च[1] ॥९॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा **कारणबहुत्वात् कारणमहत्त्वात् प्रचयविशेषाच्च महत्** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कारणबहुत्वात् = कारणमा रहेको बहुत्व सङ्ख्याबाट। **च** = पनि।

कारणमा रहेको बहुत्व अर्थात् अनेकत्वबाट कार्य वा महत् वस्तुमा रहेको महत्परिमाणको उत्पत्ति हुन्छ।

यहाँ भनिएको महत्परिमाण त्र्यणुकको परिमाणलाई हो। परमाणुद्वयबाट द्व्यणुकको उत्पत्ति हुन्छ, त्यस्तै तीनओटा द्व्यणुकबाट त्र्यणुकको उत्पत्ति हुन्छ। त्र्यणुकलाई त्रसरेणु पनि भनिन्छ। परमाणु र द्व्यणुकमा रहेको परिमाण अणुपरिमाण हो भने त्र्यणुकमा महत्परिमाण रहन्छ। सामान्यतः कार्यको गुण कारणको गुणबाट उत्पन्न हुन्छ। यदि त्र्यणुकको परिमाणलाई कारणको परिमाणबाट जन्मेको हो भनेर मान्ने हो भने त्र्यणुकको कारण द्व्यणुकमा अणु परिमाण हुन्छ र त्यसबाट जन्मेको त्र्यणुकको परिमाण पनि अणु परिमाण नै हुनुपर्ने हुन्छ। त्यसरी त्र्यणुकमा अणुपरिमाण मान्ने हो भने त्यसको पनि अणु परिमाण हुन्छ र त्यसबाट बन्ने अन्य वस्तुको पनि अणु परिमाण हुन्छ। त्यसरी ती वस्तुको अणु परिमाण हुनु भनेको प्रत्यक्ष नहुने आपत्ति आउनु हो तर ती वस्तुको प्रत्यक्ष हुन्छ। अतः त्र्यणुकमा रहेको परिमाण त्र्यणुकको कारणमा रहेको परिमाणबाट उत्पन्न नभएर अन्य केहीबाट उत्पन्न हुन्छ भन्ने मान्नुपर्छ। त्यो केबाट होला त? भन्ने जिज्ञासापूर्वक अनुसन्धानमा त्र्यणुकमा हुने परिमाण द्व्यणुकमा रहेको बहुत्व सङ्ख्याबाट हुन्छ भन्ने मानिन्छ। त्यसै गरी द्व्यणुकमा रहेको अणु परिमाण पनि परमाणुद्वयमा रहेको द्वित्वबाट उत्पन्न हुन्छ भन्ने मानिन्छ। सूत्रमा रहेको कारणबहुत्व पदले द्व्यणुकमा रहेको बहुत्वलाई निर्देश गरेको छ। सूत्रमा रहेको चकारले महत्त्व र प्रचयको पनि ग्रहण गरिन्छ भन्ने विचार व्यक्त गर्दछन् शङ्कर मिश्र- **चकारो महत्त्वप्रचयौ समुच्चिनोति**। त्र्यणुकबाट बन्ने अन्य वस्तुमा रहेको परिमाण त त्र्यणुकमा रहेको महत्परिमाणजन्य हुन्छ। वस्तुमा रहेको शिथिल संयोगलाई प्रचय भनिन्छ। जस्तो कहिलेकाहिँ हातमा लिएको कपासलाई छोडिदिने हो भने कपासको परिमाण धेरै हुन्छ, त्यो परिमाण प्रचयबाट जन्मेको हो। यसरी प्रत्यक्ष हुनका लागि महत्परिमाण पनि एउटा कारण हो॥

अतो विपरीतमणु ॥१०॥

अतः = यसदेखि। **अणु** = अणु परिमाण। **विपरीतम्** = विपरीत हुन्छ।

प्रत्यक्षसिद्ध महत्परिमाणदेखि विपरीत अणु परिमाण हुन्छ। अणु परिमाणमा भएको महत्परिमाणको विपरीतता दुई प्रकारले हुन्छ। एक त अणु परिमाणवाला परमाणु र द्व्यणुकको प्रत्यक्ष नहुनु र महत्परिमाणवाला द्रव्यको प्रत्यक्ष हुनुले। अर्को द्व्यणुकमा रहेको अणु परिमाणको उत्पत्ति परमाणुद्वयमा रहेको द्वित्व सङ्ख्याबाट उत्पन्न हुने र महत्परिमाणबाट, बहुत्व सङ्ख्याबाट र प्रचयबाट महत्परिमाणको उत्पत्ति हुने भएकाले। यी दुवै कुरा अर्थात् महत्परिमाणको प्रत्यक्ष हुने र त्यसको उत्पत्ति माथि

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भनिएका तीन चिजबाट हुने स्थिति अणु परिमाणमा नहुने भएकाले विपरीत भनिएको हो॥

हाम्रो लोकव्यवहारमा आलु अमलाभन्दा महत् हुन्छ र बेलभन्दा अणु हुन्छ भन्ने गरिन्छ। यसरी आलु, जुन महत् हो त्यसमा पनि अणुको व्यवहार भएकाले महत् र अणुमा विपरीतता त देखिएन नि। अर्थात् एउटै वस्तुमा अणु र महत् दुवैको व्यवहार भयो नि भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्–

अणु महदिति तस्मिन् विशेषभावाद् विशेषाभावाच्च ॥११॥

विशेषभावात् = कुनै वेला (कसैका अपेक्षामा) अपकर्ष भएको (र)। **विशेषाभावाच्च** = कसैका अपेक्षामा अपकर्ष नभएकाले। **तस्मिन्** = एउटै वस्तुमा। **अणु महदिति** = अणु र महत्को व्यवहार भएको हो।

महत् वस्तुमा पनि त्यसभन्दा पनि महत् वस्तुका अपेक्षामा अणु भन्ने व्यवहार हुन्छ। त्यसको कारण महत्का अपेक्षामा अपकर्ष अर्थात् सानो भएकाले हो भने त्यसलाई (अणु भन्ने व्यवहार भएकालाई) नै त्यसभन्दा अर्को सानो हुँदा महत् भनिने गरिन्छ। त्यसमा (महत् भनिने वस्तुमा) अणु भनिने वस्तुभन्दा अपकर्ष नभएकाले हो, अर्थात् उत्कर्ष भएकाले हो। यसरी महत् वस्तुमा महत् भनिने व्यवहार वास्तविक हो तर कहिलेकाँहि महत्लाई पनि अर्को त्यसका अपेक्षामा महत्तर भयो भने अणु भनिने व्यवहार गरिन्छ, त्यो व्यवहार गौण हो अर्थात् व्यावहारिक रूपको तरतमभावले गर्दा हो। अतः महत्मा नै हुने अणु, अणुतर र अणुतम अनि महत् महत्तर र महत्तमका प्रयोग व्यावहारिक वा आपेक्षिक हुन् वास्तविक होइनन्। वास्तविक अणु त परमाणुमा रहेको अणु र द्व्यणुकमा रहेको अणु मात्रै हो। अन्यत्र गरिने अणुत्वको व्यवहार खालि आपेक्षिक वा व्यावहारिक मात्र हो भन्ने बुझ्नुपर्छ॥

माथि भनिएको अणुको व्यवहार भाक्त हो भन्ने कुरामा त्यस्तो राजाज्ञा वा ब्रह्माज्ञा के छ? अर्थात् प्रमाण के छ?–

एककालत्वात् ॥१२॥

एककालत्वात् = एउटै समयमा त्यस्तो व्यवहार हुने भएकाले।

एउटा आलुमा अमलाका अपेक्षामा महत्को व्यवहार हुन्छ भने बेलका अपेक्षामा अणुको व्यवहार हुन्छ। त्यस्तो व्यवहार एउटै समयमा हुन्छ। यदि आलुमा महत्त्व र अणुत्व दुवै नै वास्तविक अर्थात् यथार्थ नै भइदिएको भए एउटै समयमा दुवैको व्यवहार हुँदैनथ्यो। किनकि एउटै समयमा एउटै वस्तुमा विपरीत दुई धर्म रहन सक्दैनन्। अतः आलुमा हुने अणुत्व व्यवहार भाक्त वा गौण हो॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

एउटै वस्तुमा उही समयमा दुई विपरीत धर्म हुँदैनन् भन्ने कुरामा के प्रमाण छ? जसका आधारमा माथिको व्यवहार भाक्त भन्न सकियोस्-

दृष्यन्ताच्च ॥१३॥

दृष्यन्ताच्च = दृष्यन्तबाट पनि (माथिको भनाइ सिद्ध हुन्छ)।

लोक व्यवहारमा रातो धागोबाट रातो कपडा बनेको देख्दछौँ। अर्थात् कारणमा रहेको गुणबाट कार्यगत गुणको उत्पत्ति भएको देखिन्छ। माथि भनिएका आलु आदि वस्तुका कारण पनि महत् परिमाणवाला भएकाले ती आलु आदि पनि महत् नै हुन्छन्। अतः तिनका लागि गरिने अणुत्वको व्यवहार पनि भाक्त हो वस्तुत ती महत् नै हुन् भन्ने स्पष्ट हुन्छ॥

अणु परिमाणमा यो अणु हो र महत्परिमाणमा यो महत् हो भन्ने व्यवहारले अणुमा अणुत्व र महत्मा पनि महत्त्व गुण छ भन्ने देखिन्छ नि? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्छन्-

अणुत्वमहत्वयोरणुत्वमहत्वाभावः कर्मगुणैर्व्याख्यातः ॥१४॥

अणुत्वमहत्वयोः = अणु र महत् परिमाणमा। **अणुत्वमहत्त्वाभावः** = अणु र महत् परिमाण हुँदैनन् (भन्ने कुरो त)। **कर्मगुणैः** = कर्म र गुणको (व्याख्याले)। **व्याख्यातः** = व्याख्यात भयो (भन्ने बुझ्नुपर्छ)।

गुण र कर्मको लक्षणमा **अगुणवान्** र **अगुणम्** भनिएको थियो। त्यसको अर्थ गुण र कर्ममा गुण हुँदैन भनिएको हो। गुणमा कुनै पनि गुण र कर्म अनि कर्ममा कुनै पनि गुण र कर्म हुँदैनन् भन्ने कुरो स्पष्ट छ। अणु परिमाण र महत् परिमाण पनि गुण नै हुन्। गुणमा गुण रहँदैनन् भन्ने व्याख्याले नै अणु परिमाणमा अणु र महत् परिमाणमा महत् रहँदैनन् भन्ने स्पष्ट हुन्छ। वस्तुतः गुण र कर्मको आश्रय न कुनै गुण हुन सक्छ न कुनै कर्म हुन सक्छ। तिनीहरूको आश्रय त द्रव्य नै हो। अतः अणुमा अणु र महत् परिमाणमा महत् परिमाण रहने कुरै हुँदैन॥

गुणमा गुण नहुने भए महान् शब्द, दुइटा शब्द, चौबिसओटा गुण आदि व्यवहार र छिट्टै जान्छ, अझै छिट्टो जान्छ भन्ने व्यवहार कसरी हुन्छ त? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्-

कर्मभिः कर्माणि गुणैश्च गुणा व्याख्याताः[1] ॥१५॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा यस सूत्रलाई विभाजन गरिएको छ भने सूत्रका बिचको 'च' र अन्तिमामा रहेको 'व्याख्यात' पद ती सूत्रमा छैनन्- **कर्मभिः कर्माणि॥ गुणैर्गुणाः॥** यही रूपमा मिथिलावृत्तिमा सातौँ अध्यायको दोस्रो आह्निकको चौथो र पाँचौँ अनि चौबिसौँ

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कर्मभिः = कर्मद्वारा (कर्मको व्याख्याद्वारा)। **कर्माणि** = कर्महरू (कर्मयुक्त हुँदैनन् भन्ने र)। **गुणैः** = गुणद्वारा (गुणको व्याख्याद्वारा)। **गुणाः** = गुणहरू (गुणयुक्त हुँदैनन् भन्ने)। **व्याख्याताः** = व्याख्यात भएका थिए।

द्रव्याश्रय्यगुणवान् (१।१।१६), **एकद्रव्यमगुणम्** (१।१।१७), **गुणकर्मसु च भावान्न कर्म न गुणः** (१।२।९), **एतेन कर्माणि गुणाश्च व्याख्याताः** (५।२।२२) इत्यादि सूत्रको व्याख्याले कर्ममा कर्म रहँदैन र गुणमा गुण रहँदैन भन्ने जानिएको थियो। अतः गुणमा गुण हुँदैन र कर्ममा कर्म हुँदैन। यदि गुणमा गुण र कर्ममा कर्म रहेको व्यवहार भयो भने त्यो व्यवहार भाक्त हो॥

ठिक छ सबै गुण र कर्म सबै गुण र कर्ममा नरहून् (अथवा यसलाई यसरी पनि बुझौं– परिमाणमा कुनै गुण र कर्म नरहून्, अझ भनौं परिमाणमा परिमाण नै नरहोस्) तर हामीले 'महान् (ठूलो) कर्म, महान् (ठूलो) गुण, अणु (सानो) कर्म, अणु (सानो) गुण' यस्तो व्यवहार गरेका हुन्छौं। यस्तो व्यवहार गर्ने भएकाले अणु र महत् परिमाण अन्य गुण र कर्ममा त रहन्छन् नि भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्–

अणुत्वमहत्त्वाभ्यां कर्मगुणाश्च व्याख्याताः ॥१६॥

अणुत्वमहत्त्वाभ्याम् = अणुत्व र महत्त्वको (व्याख्याद्वारा)। **कर्मगुणाश्च** = कर्म र गुण पनि। **व्याख्याताः** = व्याख्यात भए (भन्ने बुझ्नुपर्छ)।

जसरी अणु र महान् परिमाणमा अणु र महत्परिमाण रहँदैनन् भन्ने व्याख्या गरियो र बुझियो पनि। त्यस व्याख्या र बोधले (कुनै पनि) कर्म र (कुनै पनि) गुणमा अणुत्व र महत्त्व रहँदैनन्। जुन माथिको व्याख्या वा आशङ्कामा त्यस्तो व्यवहार हुन्छ भन्ने देखाइयो, त्यो गौण वा भाक्त हो भन्ने बुझ्नुपर्छ॥

एतेन दीर्घत्वह्रस्वत्वे व्याख्याते[1] ॥१७॥

एतेन = यसले अर्थात् माथिको व्याख्याले। **दीर्घत्वह्रस्वत्वे** = दीर्घत्व र ह्रस्वत्व (व्याख्यात भएको बुझ्नुपर्छ)।

अणु परिमाण र महत् परिमाणमा अणु परिमाण र महत् परिमाण हुँदैनन् भन्ने व्याख्याले ह्रस्वत्व र दीर्घत्व परिमाणमा पनि ह्रस्वत्व र दीर्घत्व हुँदैनन् भन्ने जान्नुपर्छ।

र पच्चिसौं सूत्रका रूपमा र उपस्कारमा सातौं अध्यायको दोस्रो आह्निकको बाह्रौं सूत्रको आरम्भमा र चौबिसौं र पच्चिसौं सूत्रका रूपमा पनि पढिएका छन्।

१. मिथिलावृत्तिमा यस सूत्रलाई **कर्मभिः कर्माणि॥ गुणैर्गुणाः** भन्दा पहिले पढिएको छ। तर त्यहाँको स्वरूप भने यस्तो छ– **एतेन दीर्घत्वह्रस्वत्वयोरुपलब्ध्यनुपलब्धी नित्ये व्याख्याते।**

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

निष्कर्षमा भन्नुपर्दा जसरी अन्य गुण केवल द्रव्याश्रित हुन्छन् गुणाश्रित वा कर्माश्रित हुँदैनन्, त्यसरी नै ह्रस्वत्व दीर्घत्व पनि गुणाश्रित र कर्माश्रित हुँदैनन् भन्ने बुझ्नुपर्छ॥

परिमाणको नित्यत्व र अनित्यत्वका बारेमा सूत्रकार भन्छन्–

अनित्येऽनित्यम्[1] ॥१८॥

अनित्ये = (जुन द्रव्य अनित्य अर्थात् कारणबाट उत्पन्न हुन्छन्), ती द्रव्यमा (रहेको परिमाण)। **अनित्यम्** = अनित्य हुन्छ।

जसरी अन्य गुणहरू द्रव्याश्रित रहने भएकाले द्रव्य अर्थात् आश्रयको नाश भएपछि ती गुणहरू पनि नष्ट हुन्छन्, त्यसरी नै अनित्य द्रव्यमा रहेको परिमाण पनि द्रव्यको नाश भएपछि नाश हुने भएकाले अनित्य हुन्छ। किनकि गुण अनाश्रित हुन सक्दैन॥

नित्ये नित्यम्॥१९॥

नित्ये = नित्य द्रव्यमा (रहेको परिमाण)। **नित्यम्** = नित्य हुन्छ।

परमाणुहरू नित्य हुन्छन् र तिनमा रहेको परिमाण पनि नित्य नै हुन्छ। त्यस्तै आकाश आदि नित्य व्यापक द्रव्यमा रहेको परिमाण पनि नित्य नै हुन्छ॥

नित्यं परिमण्डलम्॥२०॥

नित्यम् = नित्य (अणु परिमाण)। **परिमण्डलम्** = परिमण्डल (नामक हुन्छ)।

वैशेषिक दर्शनमा परमाणुको अणु परिमाणलाई परिमण्डल भनिन्छ। परिमण्डल नै पारिमाण्डल्य हो– **परिमण्डलमेव पारिमाण्डल्यम् (उपस्कारः, ७।१।२०)**। पारिमाण्डल्य भनेको परमाणुमा रहेको परिमाणको वैशेषिक दर्शनमा मानिएको पारिभाषिक संज्ञा हो। शङ्कर मिश्रले यस सूत्रको पीठिकामा यस सूत्रले अणुपरिमाणलाई परिमण्डल भन्ने सूचना दिएको व्याख्या गरेका छन्– **परमाणुपरिमाणस्य वैशेषिकसिद्धां संज्ञामाह**। अन्य व्याख्याताहरूले पनि त्यसै भनेका छन्। तर मिथिलावृत्तिमा भने परमाणुपरिमाण नित्य हुन्छ भन्ने अर्थ गरिएको छ– **परमाणुपरिमाणं नित्यमविनाशि**॥

अमला, आलु आदिमा रहेको अणु परिमाण यदि सापेक्ष हो र भाक्त हो भने वास्तविक अणु परिमाणको के प्रमाण छ त? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

अविद्या च विद्यालिङ्गम्॥२१॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा **एतदनित्यम्** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अविद्या = अविद्या अर्थात् (अयथार्थ ज्ञान)। **विद्यालिङ्गम्** = यथार्थ ज्ञानको लिङ्ग = ज्ञापक (हो)।

हामी कहिलकाहिँ एकोहोरो आफ्नो बाटोमा हिँडिरकेको वेलामा रसीलाई देखेर सर्प मानेर तर्सन्छौं। रसीलाई सर्प मान्नु भनेको अविद्या अर्थात् अयथार्थ ज्ञान हो। वास्तविक सर्पलाई देख्नु र चिन्नु यथार्थ ज्ञान हो। यदि हामीले सर्पको यथार्थ ज्ञान कतैनकतै नगरेको भए कहिलेकाहिँ रसीलाई देखेर सर्प भन्ने ठानेर तर्सदैनथ्यौं तर हामी कहिलेकाहिँ तर्सन्छौं। त्यस्तै नै अन्त पनि बुझ्न सकिन्छ। यदि कतैनकतै यथार्थ ज्ञान नहुने हो भने तद्विषयक अयथार्थ ज्ञान पनि हुँदैनथ्यो। त्यस्तै अणुत्व र ह्रस्वत्वका बारेमा बुझ्न सकिन्छ। हामीले अमला, आलु आदिमा गरिने अणुत्वको व्यवहार अयथार्थ हो भाक्त हो। जब कुनै विषयमा अयथार्थ ज्ञान हुन्छ भने त्यसको पक्का पनि यथार्थ ज्ञान हुन्छ भन्ने नियमका आधारमा वास्तविक अणुत्व ज्ञानको स्वीकार गर्नुपर्छ। अर्थात् अनुमानद्वारा जान्नुपर्छ॥

वास्तविक अणु परिमाणको आश्रय परमाणु भएझैं वास्तविक महत् परिमाणको आश्रय के होला? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

विभवान्महानाकाशस्तथा चात्मा ॥२२॥

विभवात् = विभु अर्थात् व्यापक भएकाले। **महान् आकाशः** = आकाश महान् अर्थात् महत् परिमाणयुक्त (हो)। **तथा चात्मा** = त्यस्तै विभु भएकाले आत्मा पनि महत्परिमाणयुत (हो)।

सूत्रमा रहेको **विभवात्** पद पञ्चमीको एकवचनको पद हो। विभवको अर्थ **सर्वमूर्त्तसंयोगित्व** हो। त्यसको अर्थ सम्पूर्ण मूर्त्त द्रव्यमा संयुक्त हो अर्थात् विभुत्व हो। विभुत्व भनेको व्यापकत्व हो। जबसम्म वस्तुमा परम महत् परिमाण हुँदैन, तबसम्म त्यो वस्तु विभु वा व्यापक बन्न सक्दैन, यावत् मूर्त्त द्रव्यसँग संयुक्त हुन सक्दैन। तर जुन वस्तु विभु हुन्छ, सबै मूर्त द्रव्यसँग संयुक्त हुन्छ, त्यो परम महत् परिमाणवाला हुन्छ॥

आकाश र आत्मामा कुनै पनि समयमा स्पर्श गुण पाइँदैन। ती परम महत् परिमाणयुत द्रव्य हुन्। जसरी आकाश र आत्मामा स्पर्श छैन, त्यसरी नै मनमा पनि स्पर्श नभएकाले यसमा पनि परम महत् परिमाण नै छ कि? भन्ने आशङ्का हुँदा सूत्रकार भन्दछन्–

तदभावादणु मनः ॥२३॥

तदभावात् = विभुत्वको अभाव भएकाले। **अणु मनः** = मन अणु परिमाणयुत हो।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सूत्रमा भएको तद् शब्द सार्वनामिक शब्द हो। सर्वनाम जहिले पनि पूर्वपरामर्शी हुन्छ। यस सूत्रभन्दा पहिलेको सूत्रमा **विभवात्** भन्ने पद थियो। यहाँको तत् पदले विभव पदलाई लिइएको छ। विभव अर्थात् सर्वमूर्त्तद्रव्यसंयोगित्वको अभाव भएकाले मनमा अणु परिमाण छ न कि महत् परिमाण भन्ने सूत्रगत तात्पर्य हो॥

गुणैर्दिग् व्याख्याता ॥२४॥

गुणैः = गुणहरूद्वारा (गुणको व्याख्याले)। **दिक्** = दिशा द्रव्य। **व्याख्याता** = व्याख्यात भयो (भन्ने मान्नुपर्छ)।

एउटै समयमा जतातै दैशिक परत्व, अपरत्व आदि गुण समान रूपले हुने भएकाले दिशाको व्यापकत्व सिद्ध हुन्छ। यहाँबाट, त्यहाँबाट यो पूर्व हो, यो पश्चिम हो। यो नजिक छ, त्यो टाढा छ इत्यादि दिशानिमित्तक व्यवहार धेरैतिर धेरै ठाउँमा समान समयमा समान रूपले हुने भएकाले दिशामा परम महत् परिमाण छ, अर्थात् यो विभु हो भन्ने कुराको पुष्टि हुन्छ॥

कारणे कालः[1] ॥२५॥

कारणे = कारणमा। **कालः** = काल (व्याख्यात भएको बुझ्नुपर्छ)।

अहिले, पहिले, भखरै यस्तो व्यवहार र जेठो, कान्छो आदि दैशिक परत्व र अपरत्वको व्यवहारको कारण काल हो भन्ने बुझ्नुपर्छ।

यो यसभन्दा कान्छो छ, त्यो जेठो छ, यो पहिले भयो, यो पछि भयो, छिट्टो भयो, ढिलो भयो आदि व्यवहार धेरै व्यक्तिलाई धेरै ठाउँमा अर्थात् जतातैका मान्छेलाई जतातै समान रूपमा हुने भएकाले काल नामक द्रव्य व्यापक छ, विभु छ भन्ने सिद्ध हुन्छ। त्यो विभु हो भन्ने सिद्ध हुनु भनेको त्यसमा पनि महत् परिमाण छ भन्ने सिद्ध हुनु हो॥

॥ इति वैशेषिकसूत्राणां सप्तमाध्याये प्रथममाह्निकम्॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा **कारणेन कालः** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सप्तमाध्यायस्य

द्वितीयमाह्निकम्

पहिलो आह्निकमा कार्य द्रव्यमा रहेका रूपादिको अनित्यता, नित्यमा रहेकाको नित्यता आदि विषयको विवेचन गरियो।

अब दोस्रो आह्निकमा एकत्व, पृथक्त्व, संयोग, शब्दार्थ सम्बन्ध, परत्व, अपरत्व र समवायको विवेचन गरिन्छ।

पहिलो आह्निकमा रूपादि चार गुणको परीक्षापछि क्रमप्राप्त सङ्ख्या गुणको परीक्षा गर्नुपर्ने थियो तर त्यसको व्याख्यामा मानसिक र वाचिक केही गौरव भएकाले परिमाणको विवेचना गरिएको थियो। अब एकत्वको विवेचनापूर्वक यो आह्निक सुरु गरिन्छ–

रूपरसगन्धस्पर्शव्यतिरेकादर्थान्तरमेकत्वम् ॥१॥

रूपरसगन्धस्पर्शव्यतिरेकात् = रूप, रस, गन्ध र स्पर्श गुणदेखि भिन्न भएकाले। **एकत्वम्** = एकत्व सङ्ख्या। **अर्थान्तरम्** = भिन्न (हो)।

रूप, रस, गन्ध र स्पर्श गुण नभएको काल आदिमा पनि एकत्व सङ्ख्या गुण रहेकाले त्यो एकत्व ती रूपादि गुणहरूहरूदेखि अतिरिक्त अर्थात् भिन्न हो। आकाशादिमा रूपादि गुण छैनन्। तर त्यहाँ पनि एउटा आकाश भन्ने व्यवहार पाइन्छ। यदि एकत्व गुण रूपादिमा गतार्थ हुन्थ्यो र तीदेखि भिन्न हुँदैनथ्यो भने त्यस्तो पनि व्यवहार हुँदैनथ्यो, त्यस्तो व्यवहार भएकाले एकत्व रूपादिदेखि भिन्न हो॥

एकत्वको समानताका आधारमा पृथक्त्वको पनि सिद्धिका लागि सूत्रकार भन्दछन्–

तथा पृथक्त्वम् ॥२॥

तथा = एकत्वझैं नै। **पृथक्त्वम्** = पृथक्त्व (गुण पनि रूपादिदेखि भिन्न हो भन्ने बुझ्नुपर्छ)।

आकाश आत्मादेखि पृथक् हो, आत्मा मनदेखि पृथक् हो आदि रूपादि नभएका ठाउँमा पनि पृथक्त्व गुण भएको व्यवहार हुन्छ। त्यसरी जहाँ रूपादि छैनन्, त्यहाँ पनि पृथक्त्व गुण भएको स्पष्ट अनुभवले पृथक्त्व गुण पनि रूपादिमा गतार्थ हुँदैन भन्ने प्रमाणित हुन्छ र पृथक्त्व रूपादिदेखि अलग गुण हो भन्ने सिद्ध हुन्छ॥

एकत्वमा एकत्व रहेको र पृथक्त्वमा पृथक्त्व रहेको लोकको व्यवहार देखिन्छ, अतः एकत्वमा एकत्व र पृथक्त्वमा पृथक्त्व रहन्छ कि भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्छन्–

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

एकत्वैकपृथक्त्वयोरेकत्वैकपृथक्त्वाभावोऽणुत्वमहत्त्वाभ्यां व्याख्यातः[1] ॥३॥

एकत्वैकपृथक्त्वयोः = एकत्व र एकपृथक्त्व नामका गुणमा। **एकत्वैकपृथक्त्वाभावः** = एकत्व र एकपृथक्त्व नामक गुणको अभाव (हुन्छ भन्ने विषय)। **अणुत्वमहत्त्वाभ्याम्** = अणुत्व र महत्त्वद्वारा (अणुत्व र महत्त्वको व्याख्याले)। **व्याख्यातः** = व्याख्यात (भएको बुझ्नुपर्छ)।

यस अध्यायको पहिलो आह्निकको १४-१७ सूत्रमा अणु परिमाणमा अणु परिमाण र महत् परिमाणमा महत् परिमाण हुँदैनन् भन्ने व्याख्या गरिएको थियो। अर्थात् परिमाणमा परिमाण नरहने विषय स्पष्ट गरिएको थियो। त्यसै व्याख्याका आधारमा एकत्वमा एकत्व र एकपृथक्त्वमा एकपृथक्त्व रहँदैनन् भन्ने विषय बुझ्नुपर्छ। वस्तुतः त्यहाँ पनि गुण र कर्मको व्याख्याका आधारमा परिमाणमा परिमाण रहँदैनन् भन्ने बुझ्नुपर्छ भनिएको थियो। कुनै गुण वा कर्ममा गुण वा कर्म रहँदैनन्। न त गुणमा गुण र कर्म बस्छन् न त कर्ममा गुण र कर्म बस्छन्। कुनै पनि गुणमा कुनै पनि गुण नरहने भएपछि एकत्वमा एकत्व वा पृथक्त्वमा पृथक्त्व रहन्छ कि भन्ने आशङ्का स्वतः निरस्त हुन्छ॥

गुण कर्ममा यो एउटा गुण हो यो एउटा कर्म हो भन्ने व्यवहार हुन्छ। फेरि पनि एकत्व द्रव्यमा मात्र रहन्छ गुणादिमा रहँदैन भन्ने के त्यस्तो विनिगमक छ त?-

निःसङ्ख्यत्वात् कर्मगुणानां सर्वैकत्वं न विद्यते ॥४॥

कर्मगुणानाम् = कर्म र गुणको। **निःसङ्ख्यत्वात्** = सङ्ख्यारहितत्व हुने भएकाले। **सर्वैकत्वम्** = सबै पदार्थमा एकत्व। **न विद्यते** = हुँदैन।

गुण र कर्मको लक्षणमा **अगुणवान्** र **अगुणम्** भनिएको थियो। त्यसको अर्थ गुण र कर्ममा गुण हुँदैन भनिएको हो। त्यसबाट गुण र कर्ममा कुनै पनि गुण हुँदैनन् भन्ने स्पष्ट छ। सङ्ख्या पनि एउटा गुण भएकाले कर्म र गुणमा त्यो रहँदैन। यसरी कर्म र गुणमा सङ्ख्या नरहने पक्का भएपछि सबै पदार्थमा एकत्व रहँदैन भन्ने विषय स्पष्ट हुन्छ। अर्थात् पदार्थजति सबैमा नरहेर द्रव्यमा मात्र रहन्छ भन्ने पक्का हुन्छ॥

त्यसो भए एउटा रूप, एउटा रस भन्ने व्यवहार कसरी हुन्छ?-

भ्रान्तं तत् ॥५॥

तत् = त्यो। **भ्रान्तम्** = भ्रान्त (हो)।

---

१. मिथिलावृत्तिमा **अणुत्व**को त्व छैन।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गुण र कर्ममा जुन एकत्वको ज्ञान हुन्छ, त्यो भ्रान्त हो।

त्यस्तो प्रयोग भएको अनुभव त हुन्छ। त्यो कसरी हुन्छ त? त्यस्तो प्रयोग प्रमुख र यथार्थ नभएर भाक्त अर्थात् गौण हो। गुण र कर्मको आश्रय द्रव्यमा रहेको एकत्वको आरोप गुण वा कर्ममा गरिने भएकाले त्यस्तो प्रयोग वा व्यवहार भएको हो। वस्तुतः त्यो प्रयोग गौण हो॥

एउटा घैंटो (एको घटः), एउटा द्रव्य (एकं द्रव्यम्) आदि लोक व्यवहार पनि त भाक्त होला। अर्थात् यो पनि माथिको जस्तै प्रयोग हो। यदि सबै भाक्त हो भने एकत्व सङ्ख्याको आवश्यकता किन पऱ्यो त? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

एकत्वाभावाद् भक्तिस्तु न विद्यते[1] ॥६॥

एकत्वाभावात् = एकत्वको अभाव हुने भएकाले। **भक्तिस्तु** = माथिको भाक्त प्रयोग त। **न विद्यते** = होइन।

कतैनकतै वास्तविक एकत्व हुँदैनथ्यो भने भाक्त प्रयोग पनि हुन सक्दैनथ्यो। अतः कतैनकतै यथार्थ प्रयोग हुन सक्ने भएकाले नै उक्त भाक्त प्रयोग हुन सकेको हो।

अविद्या च विद्यालिङ्गम् (७।१।२१) भन्ने सूत्रमा व्याख्या गरिएझैं कतैनकतै यथार्थ अर्थात् वास्तविक प्रयोग हुन सक्दैन भने कतै पनि अयथार्थ अर्थात् भाक्त प्रयोग पनि सम्भव छैन। अयथार्थ भनौं भाक्त प्रयोगले कतैनकतै वास्तविक प्रयोग हुन्छ भन्ने बुझ्नुपर्छ। सङ्ख्याका बारेमा पनि यदि कतैनकतै वास्तविक प्रयोग हुँदैनथ्यो भने भाक्त प्रयोग पनि सम्भव थिएन। भाक्त प्रयोग हुने भएकाले यथार्थ प्रयोग पनि छ भन्ने जानिन्छ। अतः एकत्व सङ्ख्याको आवश्यकता छैन भन्न सकिँदैन। गुण द्रव्यमा नै रहने भएकाले **एको घटः, एकः पटः, एकं द्रव्यम्** आदि प्रयोग यथार्थ हो, वास्तविक हो, गौण वा भाक्त होइन भन्ने जान्नुपर्छ र **एको रसः, एकं रूपम्** भन्ने प्रयोग भाक्त प्रयोग हो भन्ने बुझ्नुपर्छ॥

जसरी परिमाणका बारेमा **अनित्येऽनित्यम्, नित्ये नित्यम्** (७।१।१८,१९) भन्ने सूत्रमा अनित्यमा रहेको परिमाण अनित्य र नित्यमा रहेको परिमाण नित्य भनिएको थियो त्यस्तै अन्य गुणहरू पनि नित्यमा नित्य र अनित्यमा अनित्य नै भन्ने बुझियो। त्यसै गरी एकत्व र एकपृथक्त्वका बारेमा पनि नित्य द्रव्यमा रहेको नित्य र अनित्य द्रव्यमा रहेको अनित्य हुन्छ भन्ने सामान्यतः नै जानियो र अनित्य रूप, परिमाण आदि (पाकजको नियम केही भिन्न सम्झनुपर्छ) गुणलाई कारणगुणपूर्वक हुन्छन् भनियो। यसै क्रममा रूपादिझैं एकत्व र एकपृथक्त्व पनि एकत्व र एकपृथक्त्वका कारण वा कार्य हुन सक्छन् कि? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

---

१. मिथिलावृत्तिमा **एकस्याभावाद् भाक्तं न विद्यते** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कार्यकारणयोरेकत्वैकपृथक्त्वाभावादेकत्वैकपृथक्त्वं न विद्यते[1] ॥७॥

कार्यकारणयोः = कार्य र कारणमा। **एकत्वैकपृथक्त्वाभावात्** = एकत्व र एकपृथक्त्वको अभाव हुने भएकाले। **एकत्वैकपृथक्त्वम्** = एकत्व र एकपृथक्त्व। **न विद्यते** = हुँदैन।

एकत्वैकपृथक्त्वम् पद समाहार द्वन्द्व भएकाले एकवचन हो- **एकत्वञ्च एकपृथक्त्वञ्च अनयोः समाहारः एकत्वैकपृथक्त्वम्** (**वैशेषिकवृत्तिः**, ७।२।७)। हामीले **कारणगुणाः कार्यगुणान् आरभन्ते** भन्ने नियमका बारेमा चिन्तन गर्‍यौं। जस्तो घटमा रहेको गुण कपालमा रहेको गुणबाट जन्मन्छ। कपालगत गुण घटगत गुणका लागि कारण बन्छ। त्यसरी नै घटमा रहेको एकत्वको कारण कपालमा रहेको एकत्व बन्ला कि? भन्ने जिज्ञासामा माथिको सूत्र आएको हो। एकत्व र एकपृथक्त्व एकत्व र एकपृथक्त्वको कार्य पनि हुँदैन कारण पनि हुँदैन। घटमा रहेको एकत्वको कारण कपालद्वयको संयोग हुन्छ॥

माथिको व्यवस्था नित्य द्रव्यमा हुने एकत्व र एकपृथक्त्वका बारेमा हो कि अनित्य द्रव्यमा हुने? भन्ने प्रश्नमा सूत्रकार भन्छन्-

एतदनित्ययोर्व्याख्यातम् ॥८॥

एतत् = यो नियम। **अनित्ययोः** = अनित्य एकत्व र एकपृथक्त्वका बारेमा। **व्याख्यातम्** = व्याख्यात हो।

माथि गरिएको व्यवस्था अनित्य एकत्व र एकपृथक्त्वका बारेमा हो भन्ने बुझ्नुपर्छ किनकि नित्य एकत्व र नित्य पृथक्त्वका बारेमा यी कसका कार्य हुन् भन्ने प्रश्न नै उठ्दैन।

यद्यपि नित्य परमाणुहरूमा रहेका एकत्व र एकपृथक्व अनित्य द्व्यणुकमा रहेको एकत्व र एकपृथक्त्वको कारण बन्छ कि भन्ने प्रश्न त आउँछ अतः नित्यमा पनि माथिको व्यवस्था हो भन्ने देखिन्छ। अतः त्यस अवस्थामा दुवैतिर मिलाउनका लागि सूत्रमा **अनित्यनित्ययोः** भन्ने पाठ राखेको देखिन्छ। जे होस् सामान्यतः अनित्य एकत्व र एकपृथक्त्व कार्य र कारण दुवै बन्ने शंका देखिने भएकाले यो सूत्र प्रवृत्त हुन्छ भने नित्य एकत्व र एकपृथक्त्व कार्य बन्ने शंका नभए पनि कारण बन्ने शंकामा भने सूत्र प्रवृत्त हुन सक्ने देखिन्छ। यस अवस्थामा यो सूत्र नित्य र अनित्य दुवैप्रति प्रवृत्त हुने स्पष्ट भयो॥

एकत्व सङ्ख्याको विवेचनपछि सूत्रकारले संयोग गुणको विवेचन आरम्भ गर्छन्-

---

१. मिथिलावृत्तिमा **कार्यकारणयोरेकत्वपृथक्त्वाभावात्** ... पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Pandit Memorial Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अन्यतरकर्मजः उभयकर्मजः संयोगजश्च संयोगः ॥९॥

संयोगः = संयोग। **अन्यतरकर्मजः** = अन्यतरकर्मज। **उभयकर्मजः** = उभयकर्मज (र)। **संयोगजः** = संयोगज गरी तीन प्रकारको हुन्छ।

अप्राप्तिपूर्विका प्राप्तिः संयोगः। जुन पहिले प्राप्त थिएनन्, जोडिएका थिएनन्=संयुक्त थिएनन्, तिनीहरूको मेलन हुनु नै संयोग हो। त्यो संयोग अन्यतरकर्मज अर्थात् दुइटा संयुक्त वस्तुमध्ये एउटा वस्तुको क्रियाबाट जन्मने संयोग। जस्तो क्रियायुक्त चराको क्रियाबाट उत्पन्न ठुटे र चराको संयोग। यो संयोग चरामा मात्र रहेको क्रियाबाट जन्मेको हो। त्यस्तै उभयकर्मज अर्थात् दुइटा संयुक्त वस्तुमध्ये दुवैको क्रियाबाट उत्पन्न संयोग। जस्तो दुई जना व्यक्ति अलग अलग ठाउँबाट हिंडे र बिचमा कुनै ठाउँमा दुवैको मेलन वा संयोग भयो। यस्तो संयोग दुवैमा रहेको क्रियाबाट जन्मेको हो। अतः उभयकर्मज संयोग हो। तेस्रो संयोग हो संयोगज अर्थात् संयोगबाट जन्मेको संयोग। हात र रुखको हाँगाको संयोगबाट जन्मने शरीर र रुखको संयोग। हात र रुखको हाँगााको संयोग भइसकेपछि मेरो शरीर र रुखको संयोग भयो भन्ने व्यवहार हुन्छ। त्यस्तो शरीर र रुखको संयोगको कारण हात र हाँगाको संयोग हो। यसरी संयोग तीन प्रकारको हुन्छ॥

संयोगजस्तै विभागलाई बुझ्नुपर्छ–

एतेन विभागो व्याख्यातः ॥१०॥

एतेन = यो संयोगको व्याख्याले। **विभागः** = विभाग नामक गुण। **व्याख्यातः** = व्याख्यात भएको सम्झनुपर्छ।

विभागलाई संयोगको नाशक गुण भनेर व्याख्या गरिएको पाइन्छ। अर्थात् संयोगको नाश गर्ने गुण नै विभाग हो। संयोगजस्तै विभाग पनि अन्यतरकर्मज, उभयकर्मज र विभागज विभाग गरी तीन प्रकारको हुन्छ। अन्यतरकर्मज अर्थात् दुइटा संयुक्त वस्तुमध्ये एउटा वस्तुको क्रियाबाट जन्मने विभाग। जस्तो ठुटेमा चरो उडेपछि चरो र ठुटेको विभाग पैदा हुन्छ। त्यस विभागका लागि चरामा मात्र क्रिया पैदा भएको हुन्छ, न कि ठुटेमा। त्यस्तै उभयकर्मज अर्थात् दुइटा संयुक्त वस्तुमध्ये दुवैको क्रियाबाट उत्पन्न विभाग। जस्तो दुई जना व्यक्तिको मेलन वा संयोग भएको छ। ती दुवै आ–आफ्नो बाटो लागे र उनीहरूमा विभाग पैदा भयो। त्यस विभागका लागि दुवैमा रहेको क्रिया नै कारण हो। तेस्रो विभाग हो विभागज अर्थात् विभागबाट जन्मेको विभाग। हात र रुखको हाँगाको विभागबाट जन्मने शरीर र रुखको विभाग। हात र रुखको हाँगााको विभाग भइसकेपछि शरीर र रुखको विभाग भयो भन्ने व्यवहार हुन्छ। त्यस्तो शरीर र रुखको विभागको कारण हात र हाँगाको विभाग हो। यसरी विभाग पनि संयोगझैं नै तीन प्रकारको हुन्छ॥

Prof. Madhav Prasad Timilsina Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जसरी द्रव्यमा संयोग र विभाग रहन्छन्, त्यसरी नै संयोगमा संयोग र विभागमा विभाग रहन्छन् कि?–

संयोगविभागयोः संयोगविभागाभावोऽणुत्वमहत्त्वाभ्यां व्याख्यातः[1] **॥११॥**

संयोगविभागयोः = संयोग र विभागमा। **संयोगविभागाभावः** = संयोग र विभागको अभाव हुन्छ (भन्ने विषय)। **अणुत्वमहत्त्वाभ्याम्** = अणुत्व र महत्त्वको व्याख्याले। **व्याख्यातः** = व्याख्यात भयो (भन्ने बुझ्नुपर्छ)।

कुनै पनि गुणमा गुण हुँदैन भन्ने विषय बारम्बार उठ्यो। त्यसै क्रममा अणु परिमाण र महत् परिमाणमा अणु र महत् परिमाण हुँदैनन् भन्ने व्याख्या पनि गरियो। संयोग र विभाग पनि गुण भएकाले गुणको आश्रय द्रव्यमात्रै हुने र गुणादि नहुने भएकाले संयोग र विभागको आश्रय संयोग र विभाग हुन सक्दैनन् भन्ने जान्नुपर्छ।

यस अध्यायको पहिलो आह्निकको चौधौं सूत्रमा अणुत्व र महत्त्वमा अणुत्व र महत्त्व नरहने विषयको व्याख्या गरिएको थियो। अर्थात् परिमाणमा परिमाण नरहने विषय स्पष्ट पारिएको थियो। त्यसै व्याख्याका आधारमा संयोग र विभागमा संयोग र विभाग रहँदैनन् भन्ने बुझ्नुपर्छ भन्नु नै सूत्रको मूल तात्पर्य हो। वस्तुतः त्यहाँ पनि गुण र कर्मको व्याख्याका आधारमा परिमाणमा परिमाण रहँदैनन् भन्ने बुझ्नुपर्छ भनिएको थियो॥

ठिक छ संयोग र विभागमा संयोग र विभाग नरहे पनि **महान् संयोगः, अणुः संयोगः** भन्ने प्रयोगबाट संयोग र विभागमा अणु परिमाण र महत् परिमाण बस्दा रहेछन् भन्ने जानकारी हुन्छ नि त। त्यसलाई त मान्नुपर्‍यो नि भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्–

कर्मभिः कर्माणि गुणैर्गुणा अणुत्वमहत्त्वाभ्यामिति[2] **॥१२॥**

कर्मभिः = कर्मद्वारा (कर्मले)। **कर्माणि** = कर्महरू। **गुणैः** = गुणद्वारा (गुणले)। **गुणाः** = गुणहरू। **अणुत्वमहत्त्वाभ्याम्** = अणुत्व र महत्त्वद्वारा।

यस सूत्रमा माथिको सूत्रमा भएको व्याख्यातः पदलाई लिङ्ग र वचनको विपरिणाम गरेर ल्याउनुपर्ने हुन्छ र **कर्माणि व्याख्यातानि** र **गुणाः व्याख्याताः** भन्नुपर्ने हुन्छ। त्यसका साथै सूत्रको व्याख्यालाई सङ्गत बनाउन **शून्यानि** र **शून्याः** जोड्नु राम्रो

---

१. मिथिलावृत्तिमा **अणुत्व**को त्व छैन।

२. मिथिलावृत्तिमा यस सूत्रको अगाडिको भागलाई दुइटा सूत्र बनाइएको छ भने पछिल्लो भाग छैन– **कर्मभिः कर्माणि॥ गुणैर्गुणाः।**

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

हुन्छ। फलतः **कर्मभिः कर्माणि शून्यानि अणुत्वमहत्त्वाभ्यां व्याख्यातानि** र **गुणैर्गुणाः शून्या अणुत्वमहत्त्वाभ्यां व्याख्याताः** गरी सूत्रका दुइटा स्वरूप बन्दछन्।

यहाँ पनि माथिकै कुराको अतिदेश गर्नुपर्ने हुन्छ। यसै अध्यायको पहिलो आह्निकको चौधौं सूत्रमा अणुत्व र महत्त्वमा अणुत्व र महत्त्व नरहने विषयको व्याख्या गरिएको थियो। अर्थात् परिमाणमा परिमाण नरहने विषय स्पष्ट पारिएको थियो। त्यसै व्याख्याका आधारमा कर्ममा कर्म नरहने र गुणमा गुण नरहने कुरो बुझ्नुपर्छ। फलतः संयोग र विभागमा अणु परिमाण र महत् परिमाण बस्दैनन् भन्ने स्पष्ट हुन्छ भन्नु नै सूत्रको मूल तात्पर्य हो।

कर्म पदार्थ कर्म पदार्थले शून्य हुन्छन् भने गुण पदार्थ गुण पदार्थले शून्य हुन्छन्, त्यस्तै अणुत्वले अणुत्व र महत्त्वले महत्त्व शून्य हुन्छन्। यस व्याख्याले संयोग र विभागमा कुनै पनि गुण हुँदैनन् भन्ने सिद्ध हुन्छ। कुनै पनि गुणमा कुनै पनि गुण र कर्म हुँदैन र कुनै पनि कर्ममा पनि कुनै पनि गुण र कर्म रहँदैन भन्ने प्रसङ्ग बारम्बार आएको हुनाले संयोग र विभागमा पनि कुनै पनि गुण हुँदैन भन्ने स्पष्ट हुन्छ। त्यो स्पष्टाले नै संयोग र विभागमा अणुत्व र महत्त्व हुँदैनन् भन्ने सिद्ध हुन्छ॥

ठिक छ, संयोग र विभाग कुनै पनि गुणमा नरहून् र संयोग र विभागमा पनि कुनै पनि गुण नरहे पनि कार्य र कारण द्रव्यका बिचमा अर्थात् कार्य र कारण द्रव्यमा संयोग र विभाग त होलान् नि भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

युतसिद्ध्यभावात् कार्यकारणयोः संयोगविभागौ न विद्येते ॥१३॥

युतसिद्ध्यभावात् = युत सिद्धिको अभाव भएकाले। **कार्यकारणयोः** = कार्य र कारणमा। **संयोगविभागौ** = संयोग र विभाग। **न विद्येते** = हुँदैनन्।

द्रव्यद्रव्ययोः संयोगः अर्थात् द्रव्यको नै संयोग हुन्छ भन्ने नियम छ। **संयोगनाशको गुणो विभागः** अर्थात् संयोगको नाश गर्ने गुण विभाग हो भन्ने अर्थले विभाग पनि द्रव्यको नै हुन्छ भन्ने सिद्ध हुन्छ। यसरी संयोग र विभाग त द्रव्यमा नै हुँदा रहेछन् अतः कार्य र कारणको पनि संयोग र विभाग होला नि भन्ने जिज्ञासा आएको हो। वस्तुतः संयोग मात्र होइन यावत् गुण द्रव्यमा मात्र हुने हुन् अतः संयोग र विभाग पनि द्रव्यको नै हुने भन्ने कुरा स्वतः सिद्ध हुन्छ। तर कार्य र कारणको पनि संयोग र विभाग हुन्छ भन्न सकिँदैन। किनकि संयोग र विभाग हुने युत सिद्धको हो। दुइटा बिलकुल अलग अलग रहन सक्नेलाई युत सिद्ध भनिन्छ भने त्यस विपरीत अयुत सिद्ध मानिन्छन्। अर्थात् जुन नितान्त अलग अलग सिद्ध हुन सक्दैनन् ती अयुत सिद्ध हुन्। जस्तो कार्य र कारणलाई नितान्त अलग अलग देखाउन सकिँदैन। त्यस्ता नितान्त अलग अलग देखाउन नसकिने भएकाले ती दुईको संयोग वा विभाग हुँदैन प्रत्युत समवाय हुन्छ॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

एउटा कुनै शब्दले एउटा कुनै निश्चित अर्थको बोध गराउने भएकाले शब्द र अर्थको सम्बन्ध छ भन्ने त पक्का हुन्छ। अब त्यो सम्बन्ध संयोग हो कि? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

गुणत्वात् ॥१४॥

गुणत्वात् = गुण भएकाले (शब्द र अर्थको सम्बन्ध संयोग हुन सक्दैन)।

गुणमा कुनै पनि गुण बस्न सक्दैन भनेर बारम्बार भनियो। त्यस भनाइबाट पनि शब्दमा संयोग बस्दैन भन्ने स्पष्ट नै हुन्छ॥

शब्दको अन्यसँग संयोग सम्बन्ध हुनै सक्दैन भन्ने पुष्टि गर्दै सूत्रकार भन्छन्–

गुणोऽपि विभाव्यते[1] ॥१५॥

गुणोऽपि = गुण पनि। **विभाव्यते** = बोधित हुन्छ/प्रतिपादित हुन्छ।

कहिलकाहिँ शब्दद्वारा रूप, रस आदि गुण पनि वाच्य हुन्छन्। यदि शब्द र अर्थको सम्बन्ध संयोग हुने हो भने शब्द पनि गुण, अर्थ पनि गुण र दुइटाको सम्बन्ध पनि गुण हुने भए। यसरी तीनैओटा गुण हुन कसै पनि सम्भव छैन। अर्थात् शब्दको शब्दार्थ वा वाच्यसँग संयोग सम्बन्ध सम्भव छैन॥

शब्द र अर्थको संयोग सम्बन्ध नहुनुमा अर्को कारण पनि दिइन्छ–

निष्क्रियत्वात् ॥१६॥

निष्क्रियत्वात् = क्रिया रहित भएकाले।

शब्द गुण भएको र त्यसमा क्रिया नहुने भएकाले शब्दको तद्वाच्यसँग संयोग सम्बन्ध हुँदैन।

संयोग हुन जसको संयोग हुने हो, त्यसमा क्रिया हुन्छ र क्रियाबाट विभाग अनि पूर्वसंयोग नाश र नयाँ संयोग उत्पन्न हुन्छ। यदि शब्दको तद्वाच्यसँग संयोग हुन्छ भन्ने मान्ने हो भने त्यसमा पनि क्रिया हुनुपर्‍यो। तर शब्द गुण भएकाले त्यसमा क्रिया हुँदैन। शब्द निष्क्रिय हुने भएकाले त्यसको संयोग सम्बन्ध हुँदैन॥

शब्दको संयोग सम्बन्ध हुन सक्दैन भन्ने सिद्ध गर्न अर्को हेतु दिइन्छ–

असति नास्तीति च प्रयोगात् ॥१७॥

असति = पदार्थ नहुँदा। **च** = पनि। **नास्तीति** = छैन भन्ने। **प्रयोगात्** = प्रयोग हुनाले।

---

१. मिथिलावृत्तिमा **गुणे च भाष्यते** ... पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कुनै वस्तु नहुँदा छैन भन्ने प्रयोग हुने भएकाले पनि शब्दको शब्दार्थसँग संयोग सम्बन्ध हुन सक्दैन। भविष्यमा हुने कुनै वस्तु अहिले उत्पन्न नै भएको छैन भने पनि छैन भनिन्छ। उत्पन्न भएर नष्ट भएको रहेछ भने पनि छैन भनिन्छ र नितान्त नहुने वस्तुलाई पनि छैन भनिन्छ। त्यसरी वस्तु नभएको अवस्थामा पनि वस्तुको नाम लिइन्छ अर्थात् त्यस वस्तुका लागि शब्दको प्रयोग गरिन्छ। संयोग सम्बन्ध त विद्यमान वस्तुको नै हुने हो। यदि शब्द र अर्थको पनि संयोग सम्बन्ध हुन्थ्यो भने त्यसरी वस्तु नै नभएको अवस्थामा पनि त्यस वस्तुका लागि शब्दको प्रयोग हुँदैनथ्यो। तर त्यसरी प्रयोग भएको देखिएको हुनाले शब्द र अर्थको संयोग सम्बन्ध हुँदैन। समवाय सम्बन्ध पनि वस्तुको विद्यमानतामा नै हुने भएकाले शब्द र तदर्थको समवाय सम्बन्ध पनि हुन सक्दैन॥

त्यसो भए के होला त? भन्ने प्रश्नमा पूर्वपक्षीका तर्फबाट भनिन्छ–

शब्दार्थावसम्बन्धौ ॥१८॥

शब्दार्थौ = शब्द र अर्थ। **असम्बन्धौ** = सम्बन्धरहित हुन्छन्।

माथि व्याख्या गरिएझैं यदि शब्द र अर्थको संयोग र समवाय सम्बन्ध सम्भव हुँदैन भने शब्द र अर्थको सम्बन्ध नै हुँदैन भन्ने सिद्ध हुन्छ॥

शब्द र अर्थको पारस्परिक संयोग र समवाय सम्बन्ध किन हुँदैन? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

संयोगिनो दण्डात् समवायिनो विशेषाच्च[1] ॥१९॥

संयोगिनः = संयोग सम्बन्धयुक्त। **दण्डात्** = दण्डबाट (र)। **समवायिनः** = समवाय सम्बन्धयुक्त। **विशेषाच्च** = अवयव विशेषबाट पनि।

दण्डवान् पुरुषः अर्थात् दण्डवाला पुरुष। यहाँ दण्ड र पुरुषको संयोग सम्बन्ध हुन्छ भने **हस्ती कुञ्जरः** अर्थात् सुँडवाला हात्ती। यहाँ सुँड र हात्तीको समवाय सम्बन्ध हुन्छ अर्थात् संयोग सम्बन्ध भएकोमा दण्डवाला पुरुष र समवाय सम्बन्ध भएकोमा सुँडवाला हात्ती भन्ने प्रतीति हुन्छ। त्यस्तो प्रतीति शब्द र अर्थको नहुने भएकाले शब्द र अर्थको न संयोग सम्बन्ध हुन्छ, न त समवाय सम्बन्ध हुन्छ। अतः शब्द र अर्थ सम्बन्धरहित हुन्छन्।

चौधौं सूत्रदेखि यो उन्नाइसौं सूत्रसम्म पूर्वपक्षका रूपमा विचारहरू आएका हुन्। ती विचारको निष्कर्ष शब्द र अर्थ पारस्परिक सम्बन्धरहित हुन्छन् भन्ने आयो।

---

१. मिथिलावृत्तिमा ...**विषाणाच्च दृष्ट्वादहेतुः** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अब केही जिज्ञासापूर्वक वस्तुतः शब्द र अर्थको सम्बन्ध हुन्छ भन्ने विषय बिसौं सूत्रबाट सिद्ध गरिन्छ॥

यदि माथि भनेझैं शब्द र अर्थको कुनै पनि सम्बन्ध हुँदैन भने निश्चित शब्दले निश्चित अर्थलाई कसरी बोध गराउँछ त? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्–

सामयिकः शब्दादर्थप्रत्ययः[1] ॥२०॥

शब्दात् = (निश्चित) शब्दबाट। **अर्थसम्प्रत्ययः** = (निश्चित) अर्थको बोध। **सामयिकः** = समयमूलक=सङ्केतमूलक (हो)।

सूत्रमा रहेको सामयिक भनेको समयमूलक हो। यो शब्दबाट यस अर्थलाई बुझ्नुपर्छ भन्ने ईश्वरको इच्छारूप शक्ति अर्थात् सम्बन्ध नै समय हो– **समय ईश्वरसङ्केतः (उपस्कारः**, ७।२।२०)। ईश्वरको **अस्माच्छब्दाद् अयमर्थो बोद्धव्यः** यस्तो आकारको सङ्केतले गर्दा निश्चित शब्दबाट निश्चित अर्थको प्रतीति हुन्छ। ईश्वरको इच्छा नै शब्द र अर्थको सम्बन्ध हो। अतः शब्द र अर्थको सम्बन्ध छैन भन्न सकिँदैन। आनन्तरकालिक विद्वान्ले ईश्वरेच्छालाई सङ्केत नभनेर इच्छामात्रलाई सङ्केत भनेका छन्– **नव्यास्तु ईश्वरेच्छा न शक्तिः किन्त्विच्छैव (मुक्तावली**, का.८१)॥

शब्दको सम्बन्धका बारेमा विवेचन गरेपछि क्रमप्राप्त परत्व र अपरत्वको विवेचन गरिन्छ–

एकदिक्काभ्यामेककालाभ्यां[2] सन्निकृष्टविप्रकृष्टाभ्यां परमपरञ्च ॥२१॥

एकदिक्काभ्याम् = एउटै दिशामा रहेका। **एककालाभ्याम्** = एउटै कालमा रहेका। **सन्निकृष्टविप्रकृष्टाभ्याम्** = (एकआपसका अपेक्षामा) टाढा र नजिक अथवा धेरै र थोरै रहेका द्रव्यबाट (द्रव्यमा)। (क्रमैले) **परम्** = परत्व। **अपरम्** = अपरत्व। **च** = पनि (उत्पन्न हुन्छन् अथवा व्यवहृत हुन्छन्)।

कुनै पनि दिशामा कुनै दुइटा वस्तु छन् र कुनै चिज वा व्यक्तिका अपेक्षामा ती वस्तुमध्ये एउटा सन्निकृष्ट अर्थात् नजिक र अर्को विप्रकृष्ट अर्थात् टाढा छ भने सन्निकृष्टमा अपर भन्ने व्यवहार हुन्छ अर्थात् अपरत्व रहन्छ भने विप्रकृष्टमा पर भन्ने व्यवहार हुन्छ अर्थात् परत्व गुण रहन्छ। यहाँ ती वस्तु परत्व र अपरत्वका समवायिकारण हुन् भने मूर्त्त द्रव्य र दिशाको संयोग असमवायिकारण हो। अपेक्षा बुद्धि निमित्त कारण हो– **पिण्डः समवायिकारणम्, दिक्पिण्डसंयोगोऽसमवायिकारणम्, विशिष्य च बुद्धिर्निमित्तकारणमि ति** (व्योमशिवाचार्यः, इ.स. १९८४ : ९५– द्वितीयो

---

१ मिथिलावृत्तिमा ... **शब्दार्थप्रत्ययः** पाठ छ।
२. मिथिलावृत्तिमा ...**एककालाभ्याम्** पद छैन।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भागः)। सूत्रमा **एकदिक्काभ्यां सन्निकृष्टविप्रकृष्टाभ्याम्** वाक्य दिइएको छ। त्यसको अर्थ एउटै दिशामा भएका टाढा र नजिकका भन्ने हो- **एका दिग् ययोस्तावेकदिक्कौ, ताभ्यामेकदिक्काभ्यां पिण्डाभ्यामित्यर्थः (उपस्कारः, ७।२।२१)**। यस भनाइले एउटै दिशामा भएका पिण्ड हुनुपर्ने स्पष्ट हुन्छ। प्रशस्तपादाचार्यले पनि **एकस्यां दिश्यवस्थितयोः पिण्डयोः** (इ.स.१९९७ : ३९४) भनेका छन्। अलग अलग दिशामा रहेका पिण्ड वा वस्तुमा संयुक्तसंयोगको तुलना नहुने र परत्व र अपरत्वको प्रतीति नहुने भएकाले एउटै दिशा हुनुपर्छ भन्ने सूचना दिन त्यसो भनिएको हो भन्ने व्याख्या गरेका छन् व्योमशिवाचार्य र श्रीधर भट्टले- **एकस्यां दिश्यवस्थितयोः पिण्डयोः इत्यादि। न विभिन्नदिश्यवस्थितयोरिति नियमप्रतिपादनम्** (व्योमशिवाचार्यः, इ.स.१९८४ : ९४- द्वितीयो भागः)। **...पूर्वापरदिग्व्यवस्थितयोः पिण्डयोः परापरप्रत्ययौ न सम्भवतः, तदर्थमेकस्यां दिश्यवस्थितयोरित्युक्तम्** (भट्टः, इ.स. १९९७ : ३९५)। जस्तै बुटवलदेखि नारायणगढका अपेक्षामा काठमाडौँमा विप्रकर्ष छ अर्थात् परत्व छ भने काठमाडौँका अपेक्षामा नारायणगढमा सन्निकर्ष छ अर्थात् त्यसमा अपरत्व छ। यहाँ सन्निकर्ष भनेको संयुक्तसंयोगाल्पतरत्व हो भने विप्रकर्ष भनेको संयुक्तसंयोगभूयस्त्व हो। वस्तुतः एउटै दिशामा नभएर भिन्न भिन्न दिशामा हुँदा पनि टाढा र नजिकको व्यवहार हुन्छ। टाढा र नजिकको व्यवहार भएपछि परत्व र अपरत्व त उत्पन्न हुनुपर्ने हो। अर्थात् जतापट्टि भए तापनि सन्निकर्ष र विप्रकर्षका आधारमा टाढा र नजिक मानिनुपर्ने हो। जस्तो बुटवल बिचमा छ त्यसदेखि पूर्वपट्टि नारायणढ छ र पश्चिममा नेपालगञ्ज छ। बुटवलदेखि नारायणगढका अपेक्षामा नेपालगञ्जमा विप्रकर्ष छ। अतः नेपालगञ्ज पर छ अर्थात् यसमा परत्व छ। बुटवलदेखि नै नेपालगञ्जका अपेक्षामा नारायणगढमा सन्निकर्ष छ। अतः नारायणगढ अपर छ अर्थात् अपरत्व छ। अतः मेरो बुद्धिले माथिको भनाइ विचारणीय देख्दछ।

यसरी नै कालका कारणले हुने परत्व (ज्येष्ठत्व) र अपरत्व(कनिष्ठत्व)लाई कालिक परत्व र कालिक अपरत्वको व्यवहार गरिन्छ। कुनै दुई जनामध्ये जोसँग सूर्यसम्पर्क धेरै भयो, त्यहाँ कालिक परत्व छ भन्ने व्यवहार गरिन्छ भने जोसँग सूर्यसम्पर्क कम भयो, त्यहाँ कालिक अपरत्व छ भन्ने व्यवहार गरिन्छ। यसलाई यसरी पनि व्याख्या गरौँ- अपर भनेको सानो अथवा कान्छो हो। उत्पन्न भएको वा जन्मेको थोरै वा छोटो समय भएको वस्तुलाई अपर भनिन्छ भने धेरै वा लामो समय भएको वस्तुलाई पर भनिन्छ। जस्तो राम पाँच वर्षको भएको छ र श्याम सात वर्षको भएको छ भने राम अपर हो अर्थात् कनिष्ठ हो भने श्याम ज्येष्ठ अर्थात् पर हो। अपरमा अपरत्व हुन्छ भने परमा परत्व हुन्छ। त्यसै गरी एउटा कुनै वस्तु बनेको दुई वर्ष भएको र अर्को वस्तु बनेको चार वर्ष भएको छ भने दुई वर्ष भएको वस्तु अपर हो भने चार वर्ष भएको वस्तु पर हो तिनीहरूमा क्रमशः अपरत्व र परत्व गुण छन्। यसरी जेठो वा अगाडि बनेको वस्तुमा परत्व र कान्छो वा पछाडि बनेको वस्तुमा अपरत्वको ज्ञान

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अथवा व्यवहार हुन्छ। परत्व र अपरत्व गुण हुन्। यस प्रसङ्गमा व्यक्ति वा वस्तु परत्व र अपरत्व गुणका समवायिकारण हुन् भने काल र पिण्डको संयोग अझ भनौं पिण्ड र सूर्यको किरणसँगको संयोग असमवायिकारण हो। अपेक्षा बुद्धि निमित्त कारण हो– **अत्र पिण्डस्य समवायित्वं कालपिण्डसंयोगस्य चासमवायित्वम् अपेक्षाबुद्धेर्निमित्तत्वम्** (उदयनाचार्यः, इ.स.१९१९ : २५१)॥

कालिक परत्व र अपरत्वका बारेमा सूत्रकारले अझ बढी स्पष्ट पार्ने जमर्को गर्दै तलको सूत्र प्रस्तुत गर्दछन्–

कारणपरत्वात् कारणापरत्वाच्च ॥२२॥

कारणपरत्वात् = कारण धेरै भएकाले (र)। **कारणापरत्वाच्च** = कारण थोरै भएकाले पनि (कालिक परत्व र अपरत्वको व्यवहार हुन्छ)।

सूत्रमा रहेको परत्व र अपरत्वले क्रमशः भूयस्त्व र अल्पीयस्त्वको बोध गराउँछन्। व्यक्तिमा व्यवहृत कालिक परत्व र कालिक अपरत्वको कारण पिण्डादि मूर्त्त द्रव्यसँग कालको संयोग हो। यहाँ वस्तुतः कालको प्रतिनिधि अथवा प्रतीकका रूपमा सूर्यलाई लिइन्छ र व्यक्तिसँग सूर्यको अधिक संयोग र न्यून संयोगका आधारमा परत्व र अपरत्व छ भन्ने मानिन्छ। त्यसमा पनि कुनै पनि पिण्डसँग सूर्यको संयोग हुनु भनेको सूर्यका किरणसँग व्यक्ति वा पिण्डको संयोग हुनु हो। यसरी कुनै पनि पिण्डमा अर्को कुनै पिण्डसँगको अपेक्षामा सूर्यकिरणको धेरै संयोग छ भने त्यस पिण्डमा कालिक परत्व छ भन्ने व्यवहार हुन्छ र कुनै पिण्डमा अर्को कुनै पिण्डको अपेक्षामा सूर्यकिरणको थोरै संयोग छ भने त्यस पिण्डमा कालिक अपरत्व छ भन्ने व्यवहार हुन्छ। यसरी कालिक परत्व र अपरत्वको व्यवहार पिण्डसँग सूर्यकिरणको परत्व अर्थात् भूयस्त्व र अपरत्व अर्थात् अल्पीयस्त्वका आधारमा हुन्छ॥

जसरी द्रव्यमा परत्व र अपरत्व हुने विवेचन गरियो, त्यसरी नै परत्व र अपरत्वमा पनि परत्व र अपरत्व हुन्छन् कि? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

परत्वापरत्वयोः परत्वापरत्वाभावोऽणुत्वमहत्त्वाभ्यां व्याख्यातः ॥२३॥

परत्वापरत्वयोः = परत्व र अपरत्वमा। **परत्वापरत्वाभावः** = परत्व र अपरत्वको अभाव (हुन्छ भन्ने विषय)। **अणुत्वमहत्त्वाभ्याम्** = अणुत्व र महत्त्वको व्याख्याबाट व्याख्यात भयो (भन्ने बुझ्नुपर्छ)।

अणुत्वमहत्त्वयोरणुत्वमहत्त्वाभावः कर्मगुणैर्व्याख्यातः (७।१।१४) भन्ने सूत्रमा अणु र महत् परिमाणमा अणु र महत् परिमाण हुँदैनन् भन्ने व्याख्या गरिएको थियो। त्यस क्रममा गुण र कर्मको लक्षणमा **अगुणवान्** र **अगुणम्** भनिएको र अणु र महत् पनि गुण हुन् र तिनीहरूमा कुनै पनि गुण नरहने भएकाले अणु महत् परिमाण पनि

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नरहने पक्का हुन्छ भन्ने व्याख्या गरिएको थियो। यसरी गुणमा कुनै पनि गुण र कर्म अनि कर्ममा पनि कुनै पनि गुण र कर्म हुँदैनन् भन्ने विषय स्पष्ट भएको विभिन्न ठाउँमा व्याख्या पनि गरियो। परत्व र अपरत्व पनि गुण नै हुन्। गुणमा गुण रहँदैनन् भन्ने व्याख्याले नै परत्वमा परत्व र अपरत्वमा अपरत्व रहँदैनन् भन्ने स्पष्ट हुन्छ। वस्तुतः गुण र कर्मको आश्रय न कुनै गुण हुन सक्छ न कुनै कर्म हुन सक्छ। तिनीहरूको आश्रय त द्रव्य नै हो। अतः परत्वमा परत्व र अपरत्वमा अपरत्व अथवा परत्वमा परत्व र अपरत्व अनि अपरत्वमा परत्व र अपरत्व गुण हुँदैनन्॥

कर्मभिः कर्माणि ॥२४॥

गुणैर्गुणाः ॥२५॥

कर्मभिः = कर्मद्वारा (कर्मले)। **कर्माणि** = कर्महरू (शून्य हुन्छन्)। **गुणैः** = गुणद्वारा (गुणले)। **गुणाः** = गुणहरू (शून्य हुन्छन्)।

कर्ममा कर्म हुँदैनन् र गुणमा गुण हुँदैनन् अर्थात् कर्म कर्मका आश्रय हुँदैनन् र गुण गुणका आश्रय हुँदैनन् भन्ने बारेमा बारम्बार व्याख्या गरियो।

द्रव्याश्रय्यगुणवान् ...(१।१।१६) **एकद्रव्यमगुणम् ...** (१।१।१७) **गुणकर्मसु च भावान्न कर्म न गुणः** (१।२।९) **एतेन कर्माणि गुणाश्च व्याख्याताः** (५।२।२२) **कर्मभिः कर्माणि गुणैश्च गुणा व्याख्याताः** (७।१।१५) इत्यादि सूत्रको व्याख्याले कर्ममा कर्म रहँदैन र गुणमा गुण रहँदैन भन्ने जानकारी भयो। अतः गुणमा गुण हुँदैन र कर्ममा कर्म हुँदैन भन्ने स्पष्ट छ। यसरी गुणमा गुण रहँदैनन् भन्ने व्याख्या भएपछि परत्वमा परत्व र अपरत्वमा अपरत्व हुँदैनन् भन्ने स्वतः सिद्ध हुन्छ। यदि गुणमा गुण र कर्ममा कर्म रहेको व्यवहार भयो भने त्यो व्यवहार भाक्त हो॥

क्रियागुणवत् समवायिकारणमिति द्रव्यलक्षणम् (१।१।१५) **असमवायात् सामान्यकार्यं कर्म न विद्यते** (१।१।२६) **परत्र समवायात् प्रत्यक्षत्वाच्च नात्मगुणो न मनोगुणः** (२।१।२६) **संयोगि समवाय्येकार्थसमवायि विरोधि च** (३।१।९) **अनेकद्रव्यसमवायाद् रूपविशेषाच्च रूपोपलब्धिः** (४।१।८) **निष्क्रियाणां समवायः कर्मभ्यो निषिद्धः** (५।२।२३) इत्यादि सूत्रमा समवाय शब्दको प्रयोग भएको पाइन्छ। गुण, कर्म, सामान्य र विशेष द्रव्यमा समवाय सम्बन्धले रहन्छन् भन्ने चर्चा पनि गरियो। अतः त्यो समवाय के हो? भन्ने जिज्ञासा स्वाभाविक छ। त्यसको समाधानका लागि भनिन्छ–

इहेदमिति यतः कार्यकारणयोः स समवायः ॥२६॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कार्यकारणयोः = कारण र कार्यका बिचमा। **इहेदम् इति** = 'कारणमा कार्य छ' यस्तो खालको प्रतीति। **यतः** = जहाँबाट हुन्छ/जसको कारणले हुन्छ/ जसको बलमा हुन्छ। **सः** = त्यो (नै समवाय हो)।

समवाय एउटा सम्बन्ध हो। कुनै एउटा वस्तुबाट कुनै एउटा वस्तुको निर्माण हुन्छ भने ती दुई वस्तुमा कार्यकारणभाव भएको अनुभव हुन्छ। त्यसरी कार्यकारणभाव भएका वस्तुमध्ये एउटा (कार्य) अर्को(कारण)मा आश्रित हुन्छ। अर्थात् कारणविना कार्यको स्थिति सम्भव देखिँदैन। अझ भनौं कारणमा कार्यको उत्पत्ति हुन्छ। जहाँ जसको उत्पत्ति हुन्छ, त्यहाँ नै त्यो आश्रित हुन्छ। धागामा कपडा उत्पन्न हुन्छ अर्थात् धागामा कपडा आश्रित हुन्छ। यदि धागो हुँदैन भने कपडा पनि हुँदैन। तर यदि कपडा हुँदैन भने धागो पनि हुँदैन भन्न सकिँदैन। कारणलाई अवयव भनिन्छ भने कार्यलाई अवयवी भनिन्छ। त्यो अवयवी अवयवमा रहने रहेछ भन्ने त स्पष्ट भयो। जब कुनै वस्तु कतै बस्छ अर्थात् त्यसको कतै स्थिति हुन्छ भने ती दुईको कुनै न कुनै सम्बन्ध हुन्छ, एउटा अर्कोमा कुनै न कुनै सम्बन्धले रहन्छ। कार्य कारणमा जुन सम्बन्धले रहन्छ, त्यो सम्बन्ध समवाय हो॥

द्रव्यादि पाँचदेखि समवायको भेद सिद्ध गर्न सूत्रकार भन्दछन्–

द्रव्यत्वगुणत्वप्रतिषेधो[1] भावेन व्याख्यातः ॥२७॥

द्रव्यत्वगुणत्वप्रतिषेधः = द्रव्यत्व र गुणत्वभन्दा समवाय भिन्न हो भन्ने विषय। **भावेन** = भाव अर्थात् सत्ताको (व्याख्याले)। **व्याख्यातः** = व्याख्यात भयो (भन्ने बुझ्नुपर्छ)।

भाव भनेको सत्ता नामको जातिलाई हो। जुन जातिका कारणले **द्रव्यं सत्, गुणः सन्, कर्म सत्** भन्ने बुद्धि र व्यवहार हुन्छ, त्यो सत्ता हो। सत्ता द्रव्यादिमा अन्तर्भूत नभएर द्रव्यादिमा समवाय सम्बन्धले रहन्छ, तीनओटैमा अनुगत हुन्छ। ती तीनओटामध्ये तीनओटैमा रहने पदार्थ कुनै पनि छैन तर सत्ता तीनओटैमा रहने भएकाले तिनीहरूभन्दा भिन्न हो भन्ने व्याख्या गरेर सत्तालाई द्रव्यादिदेखि भिन्न सिद्ध गरिएको थियो। त्यस्तै **इहेदम्** भन्ने बुद्धि वा व्यवहारबाट समवाय जानिने र द्रव्यादि त्यसरी नजानिने हुनाले समवाय द्रव्यादिदेखि भिन्न हो। अर्को कुरा– द्रव्य, गुण र कर्मका साथै अन्य सामान्यादि पनि समवाय सम्बन्धले विभिन्न ठाउँमा बस्ने र समवाय कतै पनि समवाय सम्बन्धले नबस्ने भएकाले यो ती द्रव्यादिभित्र पर्दैन। सूत्रमा द्रव्यत्व (द्रव्य) र गुणत्व (गुण) मात्रै भए तापनि ती कर्म, सामान्य आदिका पनि सूचक हुन्– **द्रव्यत्वगुणत्वेत्युपलक्षणं कर्मत्वाद्यपि द्रष्टव्यम् (उपस्कारः, ७।२।२७)**॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा ...**द्रव्यगुणकर्मत्वप्रति...** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

समवायको एकत्व सिद्ध गर्न सूत्रकार भन्दछन्-

तत्त्वम्भावेन ॥२८॥

तत्त्वम् = एकत्व (समवाय एउटा छ भन्ने विषय)। **भावेन** = भावको व्याख्याले। समवायको तत्त्व अर्थात् एकत्व सत्ता जातिको व्याख्याले नै व्याख्यात भयो भन्ने बुझ्नुपर्छ।

सूत्रमा आकांक्षित 'व्याख्यातम्' पद ल्याउनुपर्छ- **व्याख्यातमिति शेषः (उपस्कारः**, ७।२।२८)। यसरी यस सूत्रको स्वरूप पनि **तत्त्वम्भावेन व्याख्यातम्** यस्तो बन्दछ। फलतः सूत्रको तात्पर्य यस्तो बन्न जान्छ- **सदिति लिङ्गाविशेषाद् विशेषलिङ्गाभावाच्चैको भावः** (१।२॥१७) भन्ने सूत्रमा द्रव्य, गुण र कर्ममा 'द्रव्यं सत्, गुणः सन्, कर्म सत्' यस्तो व्यवहार समान रूपमा हुने र सत्ता अनेक हुन्छन् भन्ने कुनै भेदको लिङ्ग वा ज्ञापक नभएकाले सत्ता एउटै हुन्छ भन्ने व्याख्या गरिएको थियो। त्यही व्याख्याले नै समवाय पनि एउटै हुने विषय सिद्ध हुन्छ। त्यसरी नै सबै ठाउँमा समवेत भन्ने बुद्धिको प्रवर्तक समवायको लिङ्गमा अभ्र भनौं इहेदम् यस्तो खालको प्रतीतिमा अविशेष अर्थात् अभेद भएकाले र समवायको विशेष=भेद=नानात्वको बोधक कुनै लिङ्ग प्राप्त नभएकाले समवायको एकत्वको सिद्धि हुन्छ। वैशेषिकले समवायलाई अनुमेय मान्दछन् भने नैयायिकले प्रत्यक्ष मान्दछन्। प्राभाकर मीमांसकका मतमा भने समवाय अनेक र अनित्य हुन्छन्- **समवायो नानाऽनित्यश्चेति प्राभाकराः। ...प्रत्यक्षः समवाय इति नैयायिकाः (उपस्कारः**, ७।२।२८)। वस्तुतः रूपादि नष्ट भए भन्ने व्यवहार हुन्छ। रूपको समवाय नष्ट भयो भन्ने अनुभव कसैलाई पनि हुँदैन। अतः मीमांसकको भनाइ युक्तियुक्त छैन- **तच्चानुपपन्नम्, रूपं नष्टमिति हि प्रत्ययो न तु रूपसमवायो नष्ट इति कस्यापि प्रत्ययः** (पूर्ववत्)॥

॥ इति वैशेषिकसूत्राणां सप्तमाध्याये द्वितीयमाह्निकम्॥

॥ समाप्तश्च सप्तमोऽध्यायः॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अष्टमाध्यायस्य

प्रथममाह्निकम्

सातौं अध्यायमा कार्य द्रव्यमा रहेका रूपादिको अनित्यता, नित्यमा रहेकाको नित्यता, पृथ्वीगत रूपादि पाकज आदिका साथै एकत्व, पृथक्त्व आदिको विवेचना गरियो।

अब आठौं अध्यायमा बुद्धिको परीक्षा गरिन्छ। त्यसमध्ये पहिलो आह्निकमा तेस्रो अध्यायमा गरिएको ज्ञानको व्याख्याको स्मरण गराएर आत्मा र मनको अप्रत्यक्ष हुने विषयको जानकारीपूर्वक ज्ञान विशेषतः विशिष्ट ज्ञानको कार्य कारण-भावको विवेचन गरिन्छ। दोस्रो आह्निकमा ज्ञानको कार्यकारणभावको विशेष विवेचनका साथै द्रव्य, गुण र कर्म अर्थपदवाच्य आदि विषयको विवेचन गरिन्छ।

सातौं अध्यायको दोस्रो आह्निकमा गुणको विवेचन गर्दागर्दै समवायको विवेचन गरिएको थियो। अब पुनः गुणको विवेचन गर्ने क्रममा तेस्रो अध्यायमा आत्माको परीक्षाको आरम्भमा बुद्धिको सामान्य विवेचन गरिएको विषयलाई सम्झाउँदै सूत्रकार भन्छन्-

द्रव्येषु ज्ञानं व्याख्यातम् ॥१॥

द्रव्येषु = द्रव्यको प्रकरणमा (तेस्रो अध्यायमा)। **ज्ञानं व्याख्यातम्** = बुद्धिको बारेमा भनियो।

इन्द्रियार्थप्रसिद्धिरिन्द्रियार्थेभ्योऽर्थान्तरस्य हेतुः (३।१।२) अर्थात् इन्द्रिय र अर्थको प्रसिद्धि भनेको अर्को कुनै अर्थको हेतु हो। इन्द्रिय र अर्थको प्रसिद्धिले अर्को कुनै अर्थलाई सिद्ध गर्छ। इन्द्रिय र अर्थको सम्बन्धले कुनै ज्ञान पैदा हुन्छ। **आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षाद्यन्निष्पद्यते तदन्यत्** (३।१।१८) अर्थात् आत्मा, इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षबाट जुन (ज्ञान) उत्पन्न हुन्छ, त्यो हेत्वाभासदेखि, अनुमिति आदिदेखि भिन्न ज्ञान (प्रत्यक्ष) हो। यी दुइटा सूत्रद्वारा ज्ञानको व्याख्या गरियो। यहाँ ज्ञानको परीक्षा गर्ने दृष्टिले तेस्रो अध्यायमा गरिएको व्याख्याको अतिदेश गर्छन् : स्मरण गराउँछन्। आत्मा सिद्ध गर्न ज्ञान ज्ञापक हो अर्थात् लिङ्ग हो। न्याय दर्शनमा पनि आत्माको सिद्धिका लागि ज्ञानलाई लिङ्गका रूपमा लिइएको छ- **इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिङ्गम्** (१।१।१०)। त्यहाँ साङ्ख्यमतको निराकरणका लागि बुद्धि, उपलब्धि र ज्ञान एउटै हुन् भन्ने विचार व्यक्त गरिएको छ- **बुद्धिरुपलब्धिज्ञानमित्यनर्थान्तरम्** (१।१।१५)॥

तेस्रो अध्यायमा व्याख्या गरिएको ज्ञान यहाँ किन सम्झनुपर्‍यो र? अर्को कुरा माथिको व्याख्यामा आत्माको लिङ्ग ज्ञान हो भनियो तर आत्मा **अहमस्मि** जस्ता बोधले

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

प्रत्यक्ष नै भएको अनुभूति हुन्छ। त्यसरी प्रत्यक्ष आत्माको सिद्धिका लागि ज्ञानलाई लिङ्ग बनाएर आत्मालाई लिङ्गी किन बनाउने? यस्तो जिज्ञासामा सूत्रकार भन्छन्-

तत्रात्मा मनश्चाप्रत्यक्षे ॥२॥

तत्र = त्यहाँ। **आत्मा मनश्च** = आत्मा र मन पनि। **अप्रत्यक्षे** = प्रत्यक्ष हुँदैनन्।

सूत्रमा भएको 'तत्र' पदको व्याख्या गर्दै वैशेषिकसूत्रवृत्तिकार ताताचार्यले भनेका छन्- **तत्र आत्मेन्द्रियघट्यादिसन्निकर्षात् निष्पद्यमाने ज्ञाने** (८।१।२) अर्थात् आत्मा, इन्द्रिय र घटादिको सन्निकर्षबाट निष्पन्न ज्ञानमा। त्यसै गरी उनले **न प्रत्यक्षः** भन्दै त्यसको अर्थ **न विषयः** गरेका छन्।

यद्यपि **अहमस्मि** भन्ने बोधमा आत्मा प्रत्यक्ष भएजस्तो लाग्छ तर कतिपय अवस्थामा **अहं गौरः, अहं कृशः, अहं स्थूलः** आदि कयौं वाक्य शरीरका लागि नै प्रयुक्त हुन्छन्। त्यस्तै शरीरमा नै गति हुने भएकाले **देवदत्तो गच्छति, अहं गच्छामि** आदि प्रयोग शरीरका लागि नै हो औपचारिक मान्नु ठिक होइन भन्ने पनि मानिन्छ। अतः 'अहम्' विषयक प्रत्यक्ष आत्मविषयक नभएर शरीरविषयक नै हो भनेर **अहमस्मि** भन्ने बोधको विषय शरीरलाई ठानिन्छ। अतः त्यस्तो अवस्थामा आत्मा प्रत्यक्षको विषय हुन सक्दैन भन्नु नै यस सूत्रको मूल आशय हो। यस्तो अवस्थामा ज्ञानको आधार शरीर हुन सक्दैन, जुन ज्ञानको आधार हो, त्यो नै आत्मा हो भनेर आत्माको सिद्धि हुन्छ।

माथि भनिएको म गोरो, म कालो, म मोटो आदि व्यवहार भाक्त अर्थात् गौण व्यवहार हुन्। त्यस्तै देवदत्त जान्छ, यज्ञदत्त जान्छ भन्ने व्यवहार पनि भाक्त व्यवहार हो। देवदत्तको शरीर, मेरो शरीर यस्तो भेदात्मक व्यवहार सत्य हो।

परात्माको पनि प्रत्यक्ष हुँदैन त्यस अवस्थामा पनि कुनै न कुनै तरिकाले परात्माको बोध वा अनुमान गरिन्छ। **प्रवृत्तिनिवृत्ती च प्रत्यगात्मनि दृष्टे परत्र लिङ्गम्** (३।१।१९) भन्ने सूत्रमा अर्काको शरीरमा देखिने प्रवृत्ति र निवृत्तिका आधारमा परात्माको बोध वा अनुमिति हुन्छ भन्ने व्याख्या गरियो। यसरी सूत्रमा भएको तत्र पदले यिनै दुई अवस्थाको सङ्केत गरेको छ। अतः स्वात्मा र परात्मा दुवैको अनुमानबाट सिद्धि हुन्छ। त्यसै गरेर मनको प्रत्यक्ष हुँदैन भन्ने कुरामा त कुनै विप्रतिपत्ति नै नभएकाले मनको अप्रत्यक्ष हुने विषय स्पष्ट छ। मनको अनुमिति हुने पद्धति **आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षे ज्ञानस्य भावोऽभावश्च मनसो लिङ्गम्** (**वै.सू.**, ३।२।१) भन्ने सूत्रमा व्याख्या गरियो। कतिपय वस्तुसँग बाह्य इन्द्रियको सन्निकर्ष हुँदा कहिले ज्ञान हुनु र कहिले ज्ञान नहुनुले मन छ भन्ने सिद्ध गर्छ। सूत्रमा भएको चकारले आकाश, काल, दिशा, वायु र परमाणुको ग्रहण गर्नुपर्छ- **चकारादाकाशकालदिशां वायोः परमाणूनाञ्च द्रव्याणामुपग्रहः (उपस्कारः**, ८।१।२)॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ज्ञानलाई आत्माको लिङ्ग बनाइएको हुनाले ज्ञानको कारण र ज्ञान कसरी उत्पन्न हुन्छ? भन्ने जिज्ञासा हुनु स्वाभाविक हो। अतः त्यसको समाधानका लागि भनिन्छ–

ज्ञाननिर्देशे ज्ञाननिष्पत्तिविधिरुक्तः[1] ॥३॥

ज्ञाननिर्देशे = (तेस्रो अध्यायमा ज्ञानको निर्देश गरिएको थियो), त्यहाँ नै। **ज्ञाननिष्पत्तिविधिः** = ज्ञानको उत्पत्तिको विधि वा तरिका। **उक्तः** = बताइयो।

आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षाद्यन्निष्पद्यते तदन्यत् (३।१।१८) भन्ने सूत्रमा आत्मा, इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षबाट जुन ज्ञान उत्पन्न हुन्छ, त्यो अनुमित्यादिदेखि भिन्न हो भन्ने व्याख्या गरिएको थियो। यहाँ इन्द्रिय पदले बाह्य र आन्तर इन्द्रिय दुवै लिनुपर्छ। यसरी बाहिरी रूपादिविषयक ज्ञान उत्पन्न हुँदा आत्मा, मनः, बाह्य इन्द्रिय र रूपादिको सन्निकर्ष हुन्छ। यसरी एउटा ज्ञानको उत्पत्तिको तरिका वहाँ बताइएको थियो। त्यसलाई सम्झाउनु नै सूत्रको मूल आशय हो।

शङ्कर मिश्रले यस सूत्रको अर्थ त्यसरी पुरानो कुरालाई सम्झाउनु नभएर कुनै विषय, विशेषण र सम्बन्धलाई विषय बनाउने ज्ञानको निरूपण गर्नका लागि ज्ञानको उत्पत्तिको प्रकार बताइन्छ भनेका छन्– **ज्ञानान्तरान्निर्देष्टव्यं यत्प्रकारकं यद्विषयकं यद्धर्मकं तत्र ज्ञाननिर्देशे कर्तव्ये ज्ञानस्य निष्पत्तिविधिरुत्पत्तिप्रकार उक्तः=उच्यते इत्यर्थ (उपस्कारः, ८।१।३)॥**

जे होस् अगाडि ज्ञानको उत्पत्तिको प्रकार बताइन्छ–

गुणकर्मसु सन्निकृष्टेषु ज्ञाननिष्पत्तेर्द्रव्यं कारणम् ॥४॥

सन्निकृष्टेषु = इन्द्रियसँग सन्निकृष्ट। **गुणकर्मसु** = द्रव्यमा रहेका गुण र कर्मको। **ज्ञाननिष्पत्तेः** = ज्ञानको उत्पत्तिमा। **द्रव्यं कारणम्** = द्रव्य कारण हुन्छ।

सूत्रमा रहेको गुणकर्मसु सन्निकृष्टेषु पद एकआपसमा विशेष्य र विशेषण बनाउन पनि सकिन्छ। त्यसो गर्दा **सन्निकृष्टेषु गुणकर्मसु** = द्रव्यमा सन्निकृष्ट (समवाय सम्बन्धले रहेका) गुण र कर्मको ज्ञानको उत्पत्तिमा भन्ने अर्थ हुन्छ।

जबसम्म द्रव्यमा प्रत्यक्ष हुने योग्यता हुँदैन, तबसम्म त्यस द्रव्यमा रहेका गुण र कर्मको प्रत्यक्ष पनि हुँदैन। अतः प्रत्यक्ष योग्य द्रव्यमा रहेका गुण र कर्मको नै प्रत्यक्ष हुन सक्ने भएकाले त्यसरी गुणविषयक र कर्मविषयक प्रत्यक्ष हुन प्रत्यक्ष योग्य द्रव्य नै कारण हो।

---

१. मिथिलावृत्तिमा ...**ज्ञाननिष्पत्तिरुक्ता** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षाद्यन्निष्पद्यते तदन्यत् (३।१।१८) भन्ने सूत्रमा आत्मा, इन्द्रिय र अर्थको सन्निकर्षबाट ज्ञान उत्पन्न हुन्छ भन्ने विचार व्यक्त गरिएको थियो। त्यसरी हुने गुणादि अर्थविषयक ज्ञानमा कस्को कस्तो भूमिका रहन्छ? भन्ने जिज्ञासामा गुण र कर्मको ज्ञानमा प्रत्यक्ष योग्य द्रव्यको ठुलो भूमिका छ भन्ने आशयमा यो सूत्र आएको हो॥

ज्ञानको निष्पत्तिको अर्को प्रकार बताइन्छ–

सामान्यविशेषेषु सामान्यविशेषाभावात्तत एव ज्ञानम् ॥५॥

सामान्यविशेषेषु = सामान्यविशेषमा। **सामान्यविशेषाभावात्** = सामान्यविशेषको अभाव हुनाले। **तत एव** = प्रत्यक्षयोग्य आधारविशेषबाट अथवा स्वरूपतः। **ज्ञानम्** = ज्ञान (हुन्छ)।

शङ्कर मिश्रले सूत्रमा रहेको सामान्यविशेष शब्दले सत्ता, द्रव्यत्व आदि र पृथिवीत्व आदि लिनुपर्ने विचार प्रकट गरेका छन्– **सामान्यं सत्ता, तस्य विशेषाः द्रव्यत्वगुणत्वकर्मत्वानि एवमेतेषामपि सामान्यानां विशेषाः पृथिवीत्वादिरूपत्वाद्युत्क्षेपणत्वादीनि (उपस्कारः**, ८।१।५)।

सत्ता र सामान्यविशेष अर्थात् द्रव्यत्व, गुणत्वादिमा सामान्य नरहने भएकाले प्रत्यक्ष योग्य आधारविशेषबाट अथवा तिनै सत्ता, द्रव्यत्व आदि सामान्यबाट अर्थात् स्वरूपतः नै तिनको प्रत्यक्ष हुन्छ।

यहाँ मूल कुरो के हो भने कुनै पनि विशिष्ट ज्ञानका विशेष्य, विशेषण र तिनीहरूको सम्बन्ध गरी तीनओटा विषय बन्छन्। 'अयं घटः' इत्याकारक घटविषयक ज्ञानमा घट, घटत्व र तिनीहरूको सम्बन्ध भासित हुन्छ। त्यस्तै घटमा रहेका रक्त गुणको बोध हुँदा रक्त, रक्तत्व र तिनीहरूको सम्बन्ध भासित हुन्छ। यसरी नै अन्यत्र पनि जान्नुपर्दछ। तल आउने **सामान्यविशेषापेक्षं द्रव्यगुणकर्मसु (७)** भन्ने सूत्रमा यो विषयलाई स्पष्टताका साथ भनिएको छ भने माथि **गुणकर्मसु सन्निकृष्टेषु ज्ञाननिष्पत्तेर्द्रव्यं कारणम्** (४) भन्ने सूत्र र **आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षाद्यन्निष्पद्यते तदन्यत्** (३।१।१८) भन्ने सूत्रको बोध गर्दा यस विषयलाई ध्यान दिनुपर्छ। त्यसरी तीनओटा चिजलाई विषय बनाउने ज्ञान भनेको विशिष्ट ज्ञान हो। सविकल्पक ज्ञान हो। तर जहिले पनि जहाँ पनि त्यस्तो सविकल्पक ज्ञान नै हुन्छ भन्ने छैन। यही कुराको जानकारी दिन प्रस्तुत सूत्र आएको देखिन्छ। जब हामीले घटादिको ज्ञान गर्छौं, तब ज्ञानका विषय तीनओटा हुन्छन् भने जब हामीले सामान्य र सामान्यविशेषको ज्ञान गर्छौं, तब तीनओटा विषय भासित हुँदैनन्। किनकि अनवस्थाको दोष आउने भएकाले सामान्य र सामान्यविशेषमा सामान्य र सामान्यविशेष रहँदैनन्। तिनीहरूको प्रत्यक्ष हुँदा तिनीहरूको आधारविशेषका आधारमा अथवा स्वरूपतः नै प्रत्यक्ष हुन्छ भन्नु नै सूत्रको

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

मूल आशय हो। वस्तुतः सामान्य र सामान्यविशेषसँग साक्षात् सन्निकर्ष हुन नसक्ने भएकाले तिनीहरूको आधारका माध्यमले नै तिनीहरूको प्रत्यक्ष हुने हो। केही व्याख्याताहरूले सूत्रमा भएको सामान्यविशेष शब्दबाट सामान्य, विशेष र सामान्यविशेष गरेर तीनओटा पदार्थको बोध हुन्छ भनेका छन्॥

सामान्य र सामान्यविशेषमा सामान्यविशेषको अभाव हुने भएकाले तिनीहरूको ज्ञान गर्दा तिनीहरूको अपेक्षा गरिँदैन भन्ने स्पष्ट भयो तर द्रव्य, गुण र कर्मको ज्ञान गर्दा के होला त? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्छन्–

सामान्यविशेषापेक्षं द्रव्यगुणकर्मसु ॥६॥

सामान्यविशेषापेक्षम् = द्रव्यत्व, गुणत्व र कर्मत्वरूप सामान्यविशेषको अपेक्षा गर्ने (ज्ञान हुन्छ)। **द्रव्यगुणकर्मसु** = द्रव्य, गुण र कर्ममा।

द्रव्य, गुण र कर्मको ज्ञानमा सामान्य र सामान्यविशेषको अपेक्षा हुन्छ।

द्रव्य, गुण र कर्मको ज्ञान भनेको विशिष्ट ज्ञान हो। माथि भनेझैँ विशिष्ट ज्ञानमा विशेष्य, विशेषण र तिनीहरूको सम्बन्ध गरी तीनओटा विषय भासित हुन्छन्। जस्तो 'एतद् द्रव्यम्' इत्याकारक ज्ञान गर्दा द्रव्य, द्रव्यत्व र तिनीहरूको सम्बन्ध स्पष्ट भासित भएकाले त्यहाँ सामान्यविशेष अर्थात् द्रव्यत्व आदिको अपेक्षा गरिएको हुन्छ। त्यस्तै कुनै रूपको ज्ञान गर्दा त्यो रूप, त्यसमा रहेको रूपत्व र तिनीहरूको सम्बन्ध भासित हुने भएकाले रूपत्व आदि सामान्यविशेषको अपेक्षा हुन्छ। त्यसरी नै अन्यत्र पनि जान्नुपर्दछ॥

द्रव्यविषयक ज्ञान(विशिष्ट)का लागि केको अपेक्षा होला त?–

द्रव्ये द्रव्यगुणकर्मापेक्षम् ॥७॥

द्रव्ये = द्रव्यविषयक विशिष्ट ज्ञान गर्दा (सविकल्पक ज्ञान गर्दा)। **द्रव्यगुणकर्मापेक्षम्** = विशेषणीभूत द्रव्य, गुण र कर्मको अपेक्षा हुन्छ।

सामान्यतः द्रव्यको ज्ञान गर्दा सामान्यविशेषको अपेक्षा हुन्छ भन्ने विषय माथि नै स्पष्ट पारियो। जसरी सामान्यतः द्रव्यको विशिष्ट ज्ञान गर्दा सामान्यविशेषको अपेक्षा गरिन्छ, त्यसरी नै द्रव्यको विशिष्ट ज्ञान गर्दा द्रव्य, गुण र कर्मको अपेक्षा गरिन्छ। जस्तो **दण्डवान् पुरुषः** यस्तो आकारको ज्ञान गर्नका लागि विशेषणीभूत दण्डको अपेक्षा पर्छ, त्यस्तै सेतो गाई यस्तो आकारको ज्ञानका लागि सेतो गुणको अपेक्षा गरिन्छ र घोडा दौडिन्छ यस्तो आकारको ज्ञानका लागि गमन क्रियाको अपेक्षा गरिन्छ॥

त्यसो भए गुण र कर्मको ज्ञान गर्दा पनि गुण र कर्मको अपेक्षा हुन्छ त?–

गुणकर्मसु गुणकर्माभावात् गुणकर्मापेक्षं न विद्यते ॥८॥

Prof. Madhav Prasad Samdhana Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गुणकर्मसु = गुण र कर्ममा। **गुणकर्माभावात्** = गुण र कर्म नरहने भएकाले। (तिनीहरूको ज्ञान गर्दा) **गुणकर्मापेक्षं न विद्यते** = गुण र कर्मको अपेक्षा गरिँदैन।

अर्थात् गुण र कर्मलाई विषय बनाएर ज्ञान गर्दा गुणमा गुण अनि कर्म र कर्ममा गुण अनि कर्म विशेषणका रूपमा आउँदैनन्।

द्रव्य, गुण र कर्मको ज्ञान गर्दा सामान्यविशेषको अपेक्षा गरिन्छ भन्ने व्याख्या गरियो। त्यसै क्रममा द्रव्यको विशिष्ट ज्ञान गर्दा विशेषणभूत द्रव्य, गुण र कर्मको अपेक्षा गरिन्छ भन्ने पनि व्याख्या गरियो। अर्थात् द्रव्य, गुण र कर्मको ज्ञान गर्दा सामान्यविशेषको अपेक्षाका साथै द्रव्यको विशिष्ट ज्ञान गर्दा विशेषणीभूत द्रव्य, गुण र कर्मको अपेक्षा गरिन्छ भन्ने स्पष्ट भयो। यसै क्रममा त्यसो भए गुण र कर्मको ज्ञान गर्दा गुण र कर्मको अपेक्षा हुन्छ कि? भन्ने जिज्ञासामा प्रस्तुत सूत्र आएको हो र गुण र कर्ममा गुण र कर्म नरहने भएकाले गुण र कर्मको विशिष्ट ज्ञान (गुणत्वविशिष्ट गुणविषयक ज्ञान) गर्दा सामान्यविशेषको अपेक्षा भए तापनि गुण र कर्मको अपेक्षा गरिँदैन भन्नु नै सूत्रको मूल तात्पर्य हो॥

गुण र कर्मका ज्ञान गर्दा गुण र कर्मको अपेक्षा किन गरिँदैन?–

समवायिनः श्वैत्याच्छ्वैत्यबुद्धेश्च श्वेते बुद्धिस्ते एते[1] कार्य्यकारणभूते॥९॥

समवायिनः श्वैत्यात् = समवाय सम्बन्धले रहने श्वेत गुणबाट (र)। **श्वैत्यबुद्धेश्च** = श्वेत गुणको ज्ञानबाट पनि। **श्वेते** = श्वेत (श्वैत्य) गुणविशिष्ट श्वेत वस्तुमा। **बुद्धिः** = विशिष्ट ज्ञान (हुने भएकाले)। (**श्वेत शङ्खः** जस्ता विशिष्ट ज्ञानका लागि) **ते एते** = ती दुइटा (विशेषण ज्ञान र विशिष्ट ज्ञान)। **कार्यकारणभूते** = कार्य र कारण हुन्छन्।

कुनै पनि विशिष्ट[2] ज्ञानका लागि विशेष्य र विशेषणको समवायको आवश्यकता पर्छ भने पहिलेदेखिको विशेषणको ज्ञानको पनि आवश्यकता पर्छ। त्यसपछि मात्रै विशिष्ट ज्ञान हुन सक्छ। जस्तै सेतो शङ्ख यस्तो आकारको ज्ञानका लागि सेतो वर्णको ज्ञान पहिले नै हुनुपर्छ भने वर्तमानमा ती दुइटाको सम्बन्धको आवश्यकता पर्छ। अनि मात्र 'सेतो शङ्ख' यस्तो आकारको विशिष्ट ज्ञान हुन सक्छ। यसरी विशिष्ट ज्ञानमा विशेष्य, विशेषण र ती दुईको सम्बन्ध स्पष्टतः भासित हुन्छ। यद्यपि सूत्रमा विशेष्य र विशेषणको सम्बन्धका लागि स्पष्ट शब्द देखिँदैन, तथापि

---

१. मिथिलावृत्तिमा **एते** पद छैन।

२. अर्को कुनै वस्तु समवायले रहेको विशिष्ट वस्तुको ज्ञानका लागि।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सूत्रमा भएको समवायिनः पदले नै विशेष्य र विशेषणको सम्बन्धको (यहाँको प्रसङ्गमा समवाय सम्बन्धको) द्योतन गरेको छ भन्ने मान्नुपर्छ।

गुण र कर्मको ज्ञानमा गुण र कर्म नै विशेषणका रूपमा नरहने भएकाले तिनीहरूको ज्ञानमा गुण र कर्मको अपेक्षा गरिँदैन। यद्यपि यहाँ गुण र कर्मको प्रसङ्गले सूत्रमा समवाय सम्बन्धको उल्लेख गरिएको छ तर त्यो दण्डवान् पुरुषः जस्तो विशिष्ट ज्ञानको विषय बनेको संयोग सम्बन्धको पनि द्योतक हो भन्ने बुझ्नुपर्छ॥

जसरी दण्डवान् पुरुषः यस्तो दण्डविशिष्ट ज्ञानका लागि दण्डरूप द्रव्य विशेषण भएको देखिन्छ, अर्थात् यदि दण्डको ज्ञान भनौं विशेषणको ज्ञान छैन भने दण्डविशिष्ट पुरुषविषयक विशिष्ट ज्ञान हुँदैन, त्यसरी नै यो खामो हो यो कलश हो भन्ने क्रमिक रूपमा (अघिपछि) हुने खामोविषयक र कलशविषयक ज्ञानका लागि पनि अघिल्लो ज्ञान पछिल्लो ज्ञानको कारण हो कि? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्–

द्रव्येष्वनितरेतरकारणाः[1] **॥१०॥**

द्रव्येषु = (एक आपसमा असम्बद्ध अर्थात् कार्य र कारण नबनेका) द्रव्य पदार्थमा (हुने ज्ञानमा)। **अनितरेतरकारणाः** = परस्पर कारणता हुँदैन अर्थात् कार्यकारणभाव हुँदैन।

सामान्यतः अघिपछि दुइटा ज्ञान भए भन्दैमा तिनीहरूको कार्यकारणभाव हुँदैन। यदि एउटा वस्तुको अर्को विशेषण बनेको छ, त्यसको (विशेषण बनेकाको) ज्ञान नभएसम्म विशिष्ट ज्ञान सम्भव नहुने अवस्था हुन्छ भने मात्र विशिष्ट ज्ञानका लागि विशेषणज्ञान कारण बन्छ, त्यो विशिष्ट ज्ञानको विषय विशेषण पनि बन्छ तर यदि विशेषण र विशेष्य बनेकै छैनन्, दुइटा वस्तु नितान्त भिन्न भिन्न छन्। तिनीहरूको ज्ञान अघिपछि मात्र भएको छ भने त्यो क्रमिकताका आधारमा मात्रै ती दुइटा ज्ञानको कार्यकारणता हुँदैन॥

अयं घटः, अयं पटः आदि घटविषयक र पटविषयक ज्ञानमा क्रमिकता देखिन्छ। त्यसरी ज्ञानको क्रमिकता कार्यकारणभावका कारणले होइन र?–

कारणायौगपद्यात् कारणक्रमाच्च घटपटादिबुद्धीनां क्रमो न हेतुफलभावात्॥११॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा **द्रव्येष्वनितरेतरकारणाः प्रत्ययाः** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कारणायौगपद्यात् = कारण एकैचोटि हुन नसक्ने भएकाले (र)। **कारणक्रमाच्च** = कारणको क्रम हुने भएकाले पनि। **घटपदादिबुद्धीनाम्** = घट, पट आदिको बुद्धिको। **क्रमः** = क्रम (हुने हो)। **न** = न कि। **हेतुफलभावात्** = कार्य र कारण भएकाले।

प्रत्यक्ष ज्ञान हुन इन्द्रियार्थसन्निकर्षको आवश्यकता पर्छ। अतः अयं घटः, अयं पटः इत्यादि ज्ञानका लागि पनि घट र पटको नेत्रसँग, नेत्रको मनसँग अनि मनको आत्मासँग सन्निकर्षको आवश्यकता पर्छ नै। त्यस्तो सन्निकर्ष धेरै विषयसँग युगपत् अर्थात् एकैचोटि हुन सक्दैन, त्यस सन्निकर्षमा क्रमिकताको आवश्यकता पर्छ। त्यही सन्निकर्षको क्रमिकताको कारणले ज्ञानमा पनि क्रमिकता आएको हो, न कि ती दुई ज्ञानको कार्यकारणताले। श्वेत शङ्ख यस्तो आकारको ज्ञानमा पहिले श्वेत गुणको ज्ञानको आवश्यकता पर्छ अर्थात् त्यस्तो ज्ञानविना विशिष्ट ज्ञानको सम्भावना हुँदैन तर अयं घटः अयं पटः यी ज्ञानमा कुनै कार्यकारणभाव नभएर जुन वस्तुसँग पहिले सम्बन्ध हुन्छ, त्यही वस्तुको पहिले ज्ञान हुन्छ। कुनै निश्चितता हुँदैन॥

॥ इति वैशेषिकसूत्राणाम् अष्टमाध्याये प्रथममाह्निकम्॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अष्टमाध्यायस्य

द्वितीयमाह्निकम्

पहिलो आह्निकमा ज्ञानको विशेषतः विशिष्ट ज्ञानको कार्यकारणभावको विवेचन गरियो।

अब दोस्रो आह्निकमा अझ विशिष्ट ज्ञानको कार्यकारणभावको विशेष विवेचनका साथै द्रव्य, गुण र कर्म अर्थपदवाच्य, शरीर र इन्द्रियको निर्माणमा पञ्चात्मकताको निषेधपूर्वक पृथ्व्यादि नै घ्राणादिका प्रकृति भएको विवेचन गरिन्छ।

माथि पहिलो आह्निकमा विशिष्ट ज्ञानका लागि विशेषण ज्ञानको आवश्यकता पर्ने विषयको चर्चा गरियो। तर कहिलेकाहिँ यस्ता विशिष्ट ज्ञान हुन्छन्, जुन ज्ञानका विषय विशेषण, विशेष्यका साथै समग्र विशिष्ट हुन्छन्। यस्तो ज्ञानलाई विशिष्टवैशिष्ट्यावगाही ज्ञान भनिन्छ। अर्थात् विशिष्टको ज्ञान पनि विशेषण बन्ने ज्ञान हुन्छन्। हुन त यो पनि एउटा विशिष्ट ज्ञान नै हो। तर अझ विशेष विशिष्ट ज्ञान हो भन्न सकिन्छ। त्यसैको विवेचनामा सूत्रकार भन्दछन्-

अयमेषः त्वया कृतं भोजयैनमिति बुद्ध्यपेक्षम्[1] ॥१॥

अयम् = यो हो (केही नजिक)। **एषः** = यो हो (केही पर)। **त्वया कृतम्** = तिमीद्वारा गरियो। **भोजयैनम्** = यसलाई भोजन गराऊ। **बुद्ध्यपेक्षम्** = (यस्ता सबै विषयले) बुद्धिको अपेक्षा गर्छन्।

शङ्कर मिश्रले 'अयम्' र 'एषः' मा भेद देखाउँदै केही नजिकका लागि अयम् र केही परका लागि एष यस्तो बुद्धि उत्पन्न हुन्छ भनेका छन्- **सन्निकृष्टे वस्तुनि तावदयमिति बुद्धिरुत्पद्यते, विप्रकृष्टे च वस्तुन्येष इति (उपस्कारः**, ८।२।१)।

हामीलाई 'यो कपडा हो', 'त्यो रुख हो', 'यसलाई पढाऊ' यस्ता प्रयोगमा जुन ज्ञान हुन्छ, त्यस ज्ञानका लागि पहिले कुनै ज्ञानको आवश्यकता पर्छ। यदि पहिले कुनै ज्ञान नै छैन भने त्यस्ता प्रयोगबाट ज्ञान नै हुन सक्दैन। ती पहिले नै भएका ज्ञान वर्तमान ज्ञानका विशेषण हुन्। 'यो' 'त्यो' जस्ता प्रयोग ती वस्तुका लागि हुन्छ, जुन पहिले नै जानिएका हुन्छन्। अनि मात्र वर्तमानमा प्रयोग गरिन्छ। यदि रुख र कपडालाई पहिले जानिएको भए मात्र निर्धक्कसँग त्यस्ता वाक्यको प्रयोग गर्न सकिन्छ। जुन पहिलेको बोध वर्तमान बोधको कारण हो। यसरी पद वा वाक्यबाट हुने

---

१. मिथिलावृत्तिमा **अयं त्वया भोजयैनमिति बुद्ध्यपेक्षम्** पाठ छ। यो सूत्र मिथिलावृत्तिमा आठौँ अध्यायको दोस्रो आह्निकमा नभएर पहिलो आह्निकको एघारौँ सूत्रका रूपमा छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कतिपय ज्ञानका लागि तिनीहरूका बारेमा भएको पहिलेको ज्ञान कारण बन्छ। यही नै ज्ञानको कार्यकारणभावको स्थिति हो।

यसलाई यसरी व्याख्या गर्नु पनि उचित हुन्छ- 'रातो गाई जान्छ' जस्ता प्रयोगमा घटक विशिष्ट वस्तु पनि छन्। 'रातो गाई जान्छ, रातो गाईले खान्छ' भन्ने वाक्यमा पहिले नै रक्तत्वविशिष्ट वस्तु(गाई)को र गमन र खादन क्रियाको बोध भएको हुनुपर्छ। रक्तत्वविशिष्ट वस्तुको बोधका लागि रक्तत्वको बोध हुनु आवश्यक छ, त्यो बोध विशेषणका रूपमा आउँछ। यसरी वाक्यमा भएको रातो गाईको विशेषण रातो वर्ण हो भने रातो गाई विशिष्ट चिज हो। पूरा वाक्यले रातो गााईको गमन भन्ने बुझाउँछ भने त्यो बोध गर्नका लागि पहिले नै रातो गाईको ज्ञान गरेको हुनुपर्छ, जुन वाक्यबोधको विशेषण हो। यसरी हेर्दा रातो गाईको विशेषण रातो हो भने पूरा वाक्यको विशेषण रातो गाई हो, जुन विशिष्ट हो। तर वाक्यको बोधमा त्यसको (रातो गाईको) बोध विशेषण बनेको छ। यसरी हेर्दा विशिष्टको बोध पनि कहिलेकाहिँ विशेषण बन्दछ। यस्तो समग्र बोधलाई नै विशिष्टवैशिष्ट्यावगाही ज्ञान भनिन्छ। यहाँ विशिष्ट वस्तुको ज्ञानका लागि विशेषणको ज्ञान अथवा विशेष विशिष्टको बोधका लागि विशिष्टको बोध विशेषण भन्नुको तात्पर्य कारणविधया हो न कि ज्ञानको विशेषण ज्ञान हुने अर्थमा। किनकि ज्ञान गुण हो। त्यसमा अर्को ज्ञान रहने अर्थात् विशेषणका रूपमा अर्को ज्ञान हुने सम्भावना नै हुँदैन॥

यस्तो पहिलेको बोधको किन अपेक्षा हुन्छ? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ-

दृष्टेषु भावाददृष्टेष्वभावात्॥२॥

दृष्टेषु = देखिएकामा। **भावात्** = हुने भएकाले (र)। **अदृष्टेषु** = नदेखिएकामा। **अभावात्** = नहुने भएकाले।

अयम्, एषः भनेर जसलाई भनिएको छ, तिनीहरूको पहिले नै ज्ञान भएको भए वर्तमान प्रयोगको बोध हुने, नभएको भए वर्तमान प्रयोगको बोध नहुने भएकाले पहिलेको ज्ञानको आवश्यकता परेको हो।

कतिपय वाक्य वा कतिपय प्रयोगको अर्थबोध गर्न त्यहाँ प्रयोग भएका कतिपय पदको अर्थको पहिले नै बोध भएको भए मात्र वर्तमान प्रयोगको बोध हुने अवस्था आउने भएकाले पहिलेको बोध अर्थात् ज्ञान वर्तमान ज्ञानको कारण बन्छ। यस्तो अवस्था त हामीले प्रयोग गर्ने कुनै पनि वाक्यमा हुन सक्छ। जस्तै 'रातो जान्छ' भन्ने वाक्यमा पहिले नै राताको बोध र जाने क्रियाको बोध भएको भए मात्र अहिले प्रयुक्त वाक्यको बोध हुन्छ। त्यस वाक्यबाट हुने बोधका लागि पहिले नै भएको पदार्थको बोध कारण हुन्छ॥

अब सूत्रकारले अर्को प्रकरणको आरम्भ गर्दछन्-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अर्थ इति द्रव्यगुणकर्मसु ॥३॥

अर्थ इति = अर्थ भन्ने पद। **द्रव्यगुणकर्मसु** = द्रव्य, गुण र कर्ममा (प्रयुक्त हुन्छ)।

वैशेषिक दर्शनमा अर्थ पदको प्रयोग द्रव्य, गुण र कर्मलाई बुझाउन हुन्छ। अर्थ भन्नाले द्रव्य, गुण र कर्मको उपस्थिति हुने भएकाले वैशेषिक दर्शनमा अर्थ पदले यिनै तीनओटालाई बुझिन्छ अर्थात् अर्थ पद यी तीनओटाको पारिभाषिक संज्ञा हो। प्रशस्तपादाचार्यको यस वचनबाट पनि उक्त कुराको पुष्टि हुन्छ- **द्रव्यादीनां त्रयाणाम्... स्वसमयार्थशब्दाभिधेयत्वम्** (इ.स.१९९७ : ४४) अर्थात् द्रव्य, गुण र कर्म गरी तीनओटा अर्थ शब्दद्वारा अभिधेय हुन्छन्॥

अर्को प्रकरणको आरम्भ गरिन्छ अर्थात् इन्द्रिय र द्रव्यको कार्यकारणभावको विवेचनको आरम्भ गर्नका लागि भूमिका बाँधिन्छ–

द्रव्येषु पञ्चात्मकत्वं प्रतिषिद्धम्[1] ॥४॥

द्रव्येषु = द्रव्यमा (द्रव्य पदार्थको निरूपणको प्रकरणमा)। **पञ्चात्मकत्वम्** = पञ्चात्मकताचाहिँ (मनुष्यादि प्राणीको शरीर पञ्चात्मक हो भन्ने कुरो)। **प्रतिषिद्धम्** = निषिद्ध (भयो)।

द्रव्य पदार्थको निरूपणमा हाम्रो शरीर पञ्चात्मक हो भन्ने कुराको निषेध गरियो अर्थात् वेदान्त दर्शनमा मानिएझैँ पञ्च महाभूतबाट बनेको भन्ने कुराको प्रतिषेध गरियो। **प्रत्यक्षाप्रत्यक्षाणां संयोगस्याप्रत्यक्षत्वात् पञ्चात्मकं न विद्यते** (४।२।२) भन्ने सूत्रमा प्रत्यक्ष र अप्रत्यक्ष पदार्थको संयोगको प्रत्यक्ष नहुने भएकाले (शरीर) पञ्चात्मक होइन भन्ने सिद्ध गरिएको थियो। अर्थात् यदि शरीरलाई पञ्चात्मक मान्ने हो भने शरीरको प्रत्यक्ष नहुने आपत्ति आउँछ, तर शरीरको प्रत्यक्ष हुन्छ। अतः शरीर पञ्चात्मक होइन। यसरी शरीरको समवायिकारण पाँचओटा द्रव्य होइनन् भन्ने सिद्ध गरिएको थियो। त्यस्तै **गुणान्तराप्रादुर्भावाच्च न त्र्यात्मकम्** (४।२।३) अर्थात् कारण गुणपूर्वक अर्को गुणको उत्पत्ति हुन नसक्ने भएकाले शरीर त्र्यात्मक (पृथिवी, जल र तेजबाट निर्मित) होइन भन्ने सूत्रमा शरीरको त्र्यात्मकताको खण्डन गरिएको थियो। अर्को कुरा 'कारणगुणाः कार्यगुणानारभन्ते' अर्थात् कारणका गुणले कार्यका गुणको निर्माण गर्छन् भन्ने नियमअनुसार शरीरमा केवल पार्थिव गुण उपलब्ध हुने भएकाले शरीर पार्थिव नै हो भन्ने सिद्ध गरिएको थियो। यस आधारमा पृथिवी, जल, तेज र वायु द्रव्य पञ्चात्मक होइनन् भन्ने सिद्ध हुनुका साथै इन्द्रिय पनि नानाप्रकृतिक अर्थात् धेरै द्रव्यबाट बनेका होइनन् भन्ने सिद्ध हुन्छ॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा सूत्रको स्वरूप **द्रव्येषु पञ्चात्मकम्** मात्र छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

माथिको व्याख्याको फलस्वरूप इन्द्रियको प्रकृतिका बारेमा विवेचन गरिन्छ-

भूयस्त्वात् गन्धवत्त्वाच्च पृथिवी गन्धज्ञाने प्रकृतिः[1] ॥५॥

भूयस्त्वात् = (घ्राणको उत्पत्तिमा पृथिवी) धेरै भएकाले (र)। **गन्धवत्त्वाच्च** = (घ्राणमा) गन्ध भएकाले पनि। **गन्धज्ञाने** = गन्धको ज्ञान गराउने घ्राणमा (घ्राणको)। **प्रकृतिः** = प्रकृति। **पृथिवी** = पृथिवी (हो)।

सूत्रमा रहेको **गन्धज्ञाने** पदको अर्थ **घ्राणे** हो। त्यसको जानकारी दिन शङ्कर मिश्र भन्दछन्- **गन्धो ज्ञायतेऽनेनेति गन्धज्ञानं घ्राणम् (उपस्कारः, ८।२।५)**। पाँचओटा भूत मिलेर घ्राण बनेको होइन, अपितु पृथिवीबाट घ्राण बनेको हो अर्थात् पृथिवी नै घ्राणको प्रकृति हो। त्यसको हेतुका बारेमा सूत्रकार भन्दछन्- **भूयस्त्वात् गन्धवत्त्वाच्च**। घ्राणको निर्माणमा पृथिवी तत्त्व नै अत्यधिक छ, अन्य तत्त्व खालि सहयोगीका रूपमा मात्रै छन्, अत्यन्तै न्यून छन्। अझ भनौं विशुद्ध पार्थिव तत्त्व नै यसको कारण भएकाले भन्ने भूयस्त्वको अर्थ गर्नु उपयुक्त हुन्छ। यही तात्पर्य झल्काउन शङ्कर मिश्र भन्दछन्- **इतरद्रव्यानभिभूतैः पार्थिवावयवैरारब्धत्वमेव भूयस्त्वम्** (पूर्ववत्)। भूयस्त्वको अर्थ धेरै गर्दा पृथिवी धेरै रहेछ तर अन्यको पनि आवश्यकता त पर्दोरहेछ भन्ने अर्थ निस्कन्छ। मूलतः कुरो के हो भने अन्यको सहयोगको आवश्यकता छैन भन्ने होइन, अवश्य पनि आवश्यकता छ नै। तर पृथिवी उपादान कारण हो भने अन्यलाई उपादान कारण मान्न सकिँदैन। त्यही तथ्य झल्कन्छ शङ्कर मिश्रको माथिको वाक्यबाट। तर अन्यको सहयोग त चाहिन्छ भन्ने विषय त **अणुसंयोगस्त्वप्रतिषिद्धः** (४।२।४) सूत्रबाट सिद्ध हुन्छ। सूत्रमा अर्को हेतु दिइन्छ- **गन्धवत्त्वात्**। शङ्कर मिश्रले गन्धवत्त्व सिद्ध हुने तर्क यस्तो गरेका छन्- **बहिरिन्द्रियाणां ग्राह्यजातीयगुणवत्त्वनियमात् (उपस्कारः, ८।२।५)** अर्थात् जुन बाह्य इन्द्रियले जुन गुणको ग्रहण गर्छ, त्यस इन्द्रियमा त्यही गुण हुन्छ भन्ने नियमले गर्दा। यसरी घ्राणले गन्धको ग्रहण गर्ने हुनाले घ्राणमा गन्ध हुन्छ भन्ने सिद्ध हुन्छ। फलतः पृथिवीमा पनि गन्ध र घ्राणमा पनि गन्ध भएकाले घ्राण पार्थिव हो भन्न मार्गप्रशस्त भयो॥

यही माथिको शैलीलाई अपनाएर अन्य इन्द्रियका प्रकृतिका बारेमा सूत्रकार भन्दछन्-

तथापस्तेजोवायुश्च रसरूपस्पर्शाविशेषात्[2] ॥६॥

---

१. मिथिलावृत्तिमा **प्रकृतिः** पद छैन।

२. मिथिलावृत्तिमा केही पाठभेदका साथ यस सूत्रलाई दुइटा सूत्रका रूपमा पढिएको छ- **तथापस्तेजो वायुश्च॥ रसरूपस्पर्शात्॥**

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तथा = त्यसरी नै। **आपः** = जल। **तेजः** = आगो (र)। **वायुश्च** = हावा पनि (क्रमशः जिब्रो आदि इन्द्रियका उपादान कारण हुन्)। **रसरूपस्पर्शाविशेषात्** = रस, रूप र स्पर्शमा भेद नभएकाले (क्रमशः रस, रूप र स्पर्शको ग्रहणमा गन्धग्रहणकै समानता भएकाले)।

घ्राणको उत्पत्तिमा पृथिवीको भूयस्त्व भएझैं रसन, चक्षु र त्वगिन्द्रियको उत्पत्तिमा क्रमशः जल, तेज र वायुको भूयस्त्व भएकाले र रसनमा रसवत्त्व, चक्षुमा रूपवत्त्व र त्वक्मा स्पर्शवत्त्व भएकाले यिनीहरूका प्रकृति क्रमशः जल, तेज र वायु हुन्।

शङ्कर मिश्रले ती ती अर्थको ग्रहण गर्ने भएकाले भन्दै यस नियममा पनि भूयस्त्व नै कारण हो भनेका छन्- **... तत्तत्प्रतिनियतार्थग्राहकत्वात्। अत्रापि नियमे भूयस्त्वमेव तन्त्रम् (उपस्कारः**, ८२।६)। घ्राण इन्द्रियले केवल गन्धको ग्रहण गरेको हुनाले गन्धयुक्त पृथिवीलाई नै त्यसको उपादान कारण माने झैं, रसनेन्द्रियले केवल रस गुणको, चक्षुले रूपको, त्वक्ले स्पर्शको ग्रहण गर्ने भएकाले क्रमशः तिनीहरूको प्रकृतिका रूपमा रसयुक्त जल, रूप गुणवाला तेज र स्पर्श गुणवान् वायुलाई मानिन्छ। यसरी इन्द्रियहरू पनि पाञ्चभौतिक नभएर एक-एकप्रकृतिक हुन्॥

॥ इति वैशेषिकसूत्राणामष्टमाध्याये द्वितीयमाह्निकम्॥

॥ समाप्तश्चाष्टमोऽध्यायः॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नवमाध्यायस्य

प्रथममाह्निकम्

आठौं अध्यायमा बुद्धिको परीक्षा गरियो। त्यसमध्ये आत्मा र मनको अप्रत्यक्ष हुने विषयको जानकारीपूर्वक ज्ञानको कार्यकारणभावको विशेष विवेचनका साथै द्रव्य, गुण र कर्म अर्थपदवाच्य आदि विषयको विवेचन गरियो।

अब नबौं अध्यायको पहिलो आह्निकमा अभावको विवेचनापूर्वक तिनीहरूको प्रत्यक्षको र योगज सन्निकर्षबाट हुने प्रत्यक्षको विवेचना गरिन्छ भने दोस्रो आह्निकमा अनुमान, स्मृति, स्वप्न आदिको विवेचन गरिन्छ।

प्रथमतः अभावको विवेचन प्रारम्भ गरिन्छ–

क्रियागुणव्यपदेशाभावात् प्रागसत् ॥१॥[1]

क्रियागुणव्यपदेशाभावात् = क्रिया र गुणको व्यवहार नहुने भएकाले। **प्राक्** = (कार्यको उत्पत्तिभन्दा) पहिले। **असत्** = (कार्य) थिएन (कार्यको अभाव थियो)।

क्रिया र गुणको व्यवहार वा कथन नहुने भएकाले उत्पन्न हुनुभन्दा पहिले वस्तु असत् नै हुन्छ। यो नै प्रागभाव हो।

हामीले विभिन्न वस्तुको उत्पत्ति भएको देखेका छौं, जानेका छौं र अनुभव गरेका छौं। उत्पन्न हुने प्रत्येक वस्तुको निश्चित कारण हुन्छ, जुनसुकै कारणबाट जुनसुकै कार्यको उत्पत्ति हुँदैन। निश्चित कारणबाट निश्चित कार्यको उत्पत्ति हुन्छ। जस्तो कपालबाट घटको उत्पत्ति हुन्छ भने तन्तु(धागो)बाट पट(वस्त्र)को उत्पत्ति हुन्छ। तन्तुबाट घटको उत्पत्ति हुँदैन र कपालबाट पटको उत्पत्ति हुँदैन। कुनै पनि वस्तु उत्पन्न हुनुभन्दा पहिले असत् नै हुन्छ। यदि उत्पन्न हुनुभन्दा पहिले नै सत् हुन्थ्यो भने कारणको अवस्थामा पनि त्यसले गर्ने कार्य गर्नुपर्ने र कारणकै अवस्थामा नै त्यसको कार्यको अवस्थामा गरिने व्यवहार गरिनुपर्ने। त्यस्तै क्रियावत्त्व र गुणवत्त्वको आधारमा पनि व्यवहार हुनुपर्ने। जस्तै घट कारणमै सत् रूपमा भएको भए 'रातो घैंटो', 'कालो घैंटो', 'यहाँ घट छ' जस्ता व्यवहार हुनुपर्ने तर त्यस्तो नहुने भएकाले घट वा कार्यलाई सत्का रूपमा मान्न सकिँदैन अतः उत्पत्तिपूर्व कार्य असत् नै हुन्छ। यो असत्को अवस्था भनेको कार्यको अभावको अवस्था हो र यही नै प्रागभाव हो– वस्तुको उत्पत्ति हुनुभन्दा पहिलाको अभाव हो॥

यसका अतिरिक्त प्रध्वंसाभावको विवेचना गरिन्छ–

---

१. मिथिलावृत्तिमा 'प्राक्' पद छैन। त्यहाँ सूत्रको स्वरूप यस्तो छ– **क्रियागुणव्यपदेशाभावादसत्।**

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सदसत् ॥२॥

सत् = सद्रूप कार्य (विद्यमान वस्तु)। **असत्** = अविद्यमान (बन्छ) अर्थात् रहँदैन। भएको वस्तु(सत्)को अभाव हुनु नै वस्तु असत् हुनु हो।

जसरी कारणको व्यापार अर्थात् कारणबाट कार्य उत्पन्न हुने प्रक्रियाभन्दा पहिले कार्य असत् छ (कार्य छैन) भन्ने प्रतीति हुन्छ, त्यसरी नै उत्पन्न कार्यको त्यसको विध्वंसक वस्तुबाट हुने नाशपछि पनि कार्यको असत्त्वको प्रतीति हुन्छ, कार्य छैन भन्ने प्रतीति हुन्छ। त्यो वस्तुको ध्वंस भएपछि वस्तु असत् भन्ने व्यवहार हुन्छ, वस्तुको अभावको व्यवहार हुन्छ। त्यो अभाव प्रध्वंसाभाव हो॥

अवस्थाविशेषमा घटले नै उसको ध्वंसको व्यवहार गराउँदछ, घट नै अवस्थाविशेषमा ध्वंसका रूपमा व्यवहृत हुन्छ। अतः घटको ध्वंस घटदेखि भिन्न होइन भन्ने पूर्वपक्षीको विचारमा अभाव घटादि द्रव्यदेखि भिन्न हो भन्ने सिद्ध गर्न सूत्रकार भन्दछन्–

असतः[1] क्रियागुणव्यपदेशाभावादर्थान्तरम् ॥३॥

असतः = नभएका वस्तुको (नभएका वस्तुबाट)। **क्रियागुणव्यपदेशाभावात्** = क्रिया र गुणको व्यवहार नहुने भएकाले। **अर्थान्तरम्** = भाव पदार्थ भिन्न (पदार्थ हो)।

शङ्कर मिश्रले सूत्रमा 'सत्' पद जोड्नुपर्ने विचार व्यक्त गरेका छन्– **सदिति सूत्रशेषः (उपस्कारः**, ९।१।२)। फलतः **सद् अर्थान्तरम्** भन्ने हुन्छ। असद् वस्तुको क्रियावत्त्व र गुणवत्त्वका आधारमा व्यवहार हुन नसक्ने भएकाले अभाव द्रव्यादि वस्तुभन्दा भिन्न चिज हो।

यदि घट र घटको ध्वंसाभाव एउटै हुन्थ्यो भने घटको नाश भएको अवस्थामा पनि 'घैँटो छ, घैँटामा रूप छ, घैँटो ल्याऊ' जस्ता प्रयोग हुनुपर्ने तर घैँटाको नाशको अवस्थामा त्यस्ता खालका प्रयोग नहुने भएकाले वस्तु र त्यसको ध्वंसाभाव एउटै होइन, ध्वंसाभाव वस्तुदेखि भिन्न चिज हो॥

प्रागभाव र प्रध्वंसाभावको विवेचन गरेर अन्योन्याभावको विवेचन गर्दै सूत्रकार भन्दछन्–

सच्चासत् ॥४॥

सच्च = सत् पनि। **असत्** = असत् हो (भन्ने व्यवहारले अन्योन्याभावको जानकारी हुन्छ)।

---

१. मिथिलावृत्तिमा **असति** पाठ छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यहाँ सत् भनेको वर्तमान वस्तु हो र असत् भनेको अवर्तमान वस्तु हो। भइरहेको सत् घट पनि असत्का रूपमा व्यवहृत हुन्छ। प्रत्यक्षतः दृश्यमान घट वस्तु सत् भइकन पनि कसरी असत्का रूपमा व्यवहृत हुन्छ त? पटका रूपमा त असत् नै मानिन्छ। यद्यपि घट घटका रूपमा छ, तथापि त्यो पटका रूपमा छैन भन्ने व्यवहार हुन्छ। यसरी **घटे न पटः** भन्ने व्यवहार हुन्छ। यही अभाव नै अन्योन्याभाव हो। यसलाई अर्को शब्दमा **तादात्म्याभाव** भनिन्छ। घोडा गाईका रूपमा छैन। गाई घोडाका रूपमा छैन अर्थात् घोडा गाई होइन, गाई घोडा होइन भन्ने एक-आपसको भेदको व्यवहार हुन्छ, त्यही एकआपसको भेद नै अन्योन्याभाव हो॥

माथि विवृत तीनथरी अभावभन्दा फरक अभावका बारेमा सूत्रकार भन्दछन्-

यच्चान्यदसदतस्तदसत् ॥५॥[१]

यच्च = जुनचाहिँ। **असत्** = अभाव। **अतः** = यी(माथि भनिएका)देखि। **अन्यत्** = भिन्न (हो)। **तत्** = त्यो। **असत्** = (अत्यन्त) अभाव (हो)।

माथि भनिएका अभावदेखि जुन अभाव नितान्त भिन्न हुन्छ, त्यो अभाव अत्यन्ताभाव हो। माथिका अभावका प्रतियोगी हुन्छन्, पाइन्छन् अथवा वर्तमानमा नपाइए पनि कुनैनैकुनै वेलामा सद्भावमा रहेका थिए अथवा रहने छन्। तर यस अत्यन्ताभावको प्रतियोगी पाइँदैन र कहिल्यै पनि सद्भावमा न थियो, न अहिले छ, न त हुने नै छ। जस्तै खरायोमा सिंग नहुनु, आकाशमा फूल नहुनु। यहाँ खरायोको सिंगको अभाव, आकाशमा फूलको अभावको तात्पर्य के हो भने सिंग कतैनकतै त छ, त्यो सिंगको खरायोमा सम्बन्ध=संसर्ग नहुनु भनेको हो। अतः सिंगलाई प्रतियोगी बनाइएको होइन अपितु संसर्गलाई प्रतियोगी बनाइएको हो। त्यस्तै फूल कतैनकतै त छ, त्यसको आकाशसँग संसर्ग नहुनु भनिएको हो। अतः 'यहाँ घैंटो छैन' भन्ने अभाव पनि अत्यन्ताभाव हुन सक्छ। त्यो संसर्गको जहिले पनि अभाव हुन्छ। अतः यो अभाव नित्य अभाव हो। यदि संसर्गको अभाव भएन, पुनः कुनै वेलामा संसर्ग भयो भने त्यो प्रागभाव हो। यसको विशेष चर्चा दशौँ सूत्रमा गरिने छ॥

माथि व्याख्या गरिएका अभावहरूको प्रत्यक्ष के कसरी हुन्छ भन्ने विषयमा विवेचन गर्ने क्रममा प्रथमतः प्रध्वंसाभावको प्रत्यक्षका बारेमा बताइन्छ-

असदिति भूतप्रत्यक्षाभावाद् भूतस्मृतेर्विरोधिप्रत्यक्षवत् ॥६॥[२]

असदिति = 'छैन' यस्तो। **भूतप्रत्यक्षाभावात्** = भएकाको (भएर नष्ट भएकाको) प्रत्यक्षको अभावले (र)। **भूतस्मृतेः** = भएकाको (भएर नष्ट भएकाको)

---

१. मिथिलावृत्तिमा भएको सूत्रको स्वरूप यस्तो छ- **यच्चान्यत्सतस्तदसत्।**

२. मिथिलावृत्तिमा भएको सूत्रको स्वरूप यस्तो छ- ... **विरोधिप्रत्यक्षत्वाच्च ज्ञानम्।**

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

स्मरण हुनाले। **विरोधिप्रत्यक्षवत्** = विरोधीको (भावको) प्रत्यक्षभैँ (अभावको पनि प्रत्यक्ष हुन्छ)।

पहिले प्रत्यक्ष भएको वस्तुको नाश भइसकेपछि प्रतियोगीको प्रत्यक्षभैँ 'असद् अर्थात् छैन' यस्तो आकार भएको अभावीय प्रत्यक्ष हुनु ध्वंसाभावको प्रत्यक्ष हो र त्यस प्रत्यक्षमा उक्त ध्वंसाभावको प्रतियोगीको प्रत्यक्ष नहुनु र प्रतियोगीको स्मरण हुनु कारण हो।

विरोधी अर्थात् प्रतियोगीको प्रत्यक्षभैँ नै 'यो छैन' अर्थात् 'नष्ट भयो' भन्ने ज्ञान पहिले भएको वा रहेको प्रतियोगीको अनुपलब्धि=उपलब्धिको अभाव र प्रतियोगीको स्मरणबाट हुन्छ। त्यसरी हुने अभावको ज्ञान नै ध्वंसाभावको ज्ञान हो। कुनै वस्तुको पहिले प्रत्यक्ष भएको थियो आज त्यो नष्ट भयो, त्यसको ध्वंसाभाव जन्म्यो र त्यो वस्तु छैन (असदिति) भन्ने अभावको प्रत्यक्ष भयो। यो प्रत्यक्ष अहिलेको अभावको प्रतियोगी हुँदाखेरि हुने प्रत्यक्षजस्तै हुन्छ र त्यो अभावीय प्रत्यक्षका लागि उक्त प्रतियोगीको प्रत्यक्षको अभाव र त्यस प्रतियोगीको स्मृति कारण हुन्छन्। अर्थात् पहिले थियो अहिले छैन भन्ने ज्ञान हुनुपर्‍यो र त्यस पहिले भएकाको स्मरण पनि हुनुपर्‍यो। त्यसपछि मात्र ध्वंसाभावको प्रत्यक्ष हुन्छ॥

अब प्रागभावको प्रत्यक्षका बारेमा सूत्रकार भन्दछन्–

तथाऽभावे भावप्रत्यक्षत्वाच्च ॥७॥

तथा = त्यसरी नै। **अभावे** = अभावमा (प्रत्यक्ष हुन्छ=प्रागभावविषयक प्रत्यक्ष हुन्छ)।

बन्नेवाला (प्रागभावको प्रतियोगी) भावको प्रत्यक्ष हुने भएकाले प्रध्वंसाभावको प्रत्यक्ष भए भैँ प्रागभावको पनि प्रत्यक्ष हुन्छ। अथवा बन्नका लागि ठिक्क परेको वस्तुको कारणको प्रत्यक्ष हुने भएकाले प्रध्वंसाभावको प्रत्यक्ष भए भैँ प्रागभावको पनि प्रत्यक्ष हुन्छ।

वस्तुतः अभावको ज्ञान गर्न त्यसको प्रतियोगीको प्रत्यक्ष हुनुपर्छ। जस्तै माथि प्रध्वंसाभावको प्रत्यक्षका लागि वस्तुको नाश हुनुभन्दा पहिले त्यसको प्रत्यक्ष भएको हुनुपर्छ भनिएको थियो। त्यसरी ध्वंसाभावको प्रत्यक्षका लागि भूतमा नै किन नहोस् त्यसको प्रतियोगीको प्रत्यक्ष गरेको हुनुपर्छ भन्ने देखियो। त्यस्तै नै प्रागभावको प्रत्यक्षका लागि पनि त्यसको प्रतियोगीको प्रत्यक्ष हुनुपर्‍यो तर त्यसको प्रतियोगी जन्मेकै छैन, त्यो नजन्मेका वस्तुको प्रत्यक्ष हुन सक्ने कुरै भएन अतः कसरी केका आधारमा प्रागभावको प्रत्यक्ष हुने भन्ने प्रश्नमा सूत्रकार भन्दछन्– **भावप्रत्यक्षत्वात्। भवति अस्माद् इति भावः**। जहाँबाट कार्य हुन्छ=जन्मन्छ, अर्थात् जुन वस्तुमा कार्य जन्मनका लागि बिलकुल तयारी अवस्थामा छ। त्यस वस्तुको प्रत्यक्ष हुने भएकाले

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

त्यो जन्मनै आँटेका वस्तुको प्रागभावको प्रत्यक्ष हुन्छ भन्ने मानिन्छ। यसरी निष्कर्ष के भयो भने काल्पनिक रूपमा कुनै वस्तु जन्मने छ भन्दैमा त्यसको प्रागभागको कल्पना गरेर त्यसको प्रत्यक्ष हुन्छ भन्न सकिएन। तर नितान्त निर्माण हुने अवस्थामा त्यसको कारणमा कार्य जन्मनै आँटेको अवस्थामा प्रागभागको प्रत्यक्ष भएको मानिने हो, यही नै प्रस्तुत सूत्रको आशय हो॥

अन्योन्याभावको प्रत्यक्षका बारेमा भनिन्छ–

एतेनाघटोऽगौरधर्मश्च व्याख्यातः ॥८॥[1]

एतेन = यसले (ध्वंसाभाव र प्रागभावको व्याख्याले)। **अघटः** = घटदेखि भिन्न (हो)। **अगौः** = गाईदेखि भिन्न (हो)। **अधर्मश्च** = धर्मदेखि भिन्न (हो, भन्ने पनि)। **व्याख्यातः** = व्याख्यात (भयो)।

माथिको प्रध्वंसाभाव र प्रागभावको प्रत्यक्षको व्याख्याले अन्योन्याभावको प्रत्यक्षको व्याख्या भएको सम्झनुपर्छ। प्रध्वंसाभाव र प्रागभावको प्रत्यक्ष गर्न त्यस अभावको प्रतियोगीको स्मरण, अभावको अधिकरणको ज्ञान, प्रत्यक्षयोग्यको अनुपलब्धि कारण भएझैं अन्योन्याभावको प्रत्यक्ष हुन पनि त्यसको प्रतियोगी पहिले जानिएको हुनुपर्छ र अहिले त्यसको स्मरण हुनुपर्छ। त्यसका साथै त्यस अभावको अधिकरणको ज्ञान अर्थात् जहाँ त्यो प्रतियोगीको अन्योन्याभाव अर्थात् भेदको ग्रहण गर्ने हो, त्यसको ज्ञान हुनुपर्छ। जस्तै पटलाई देखेर यो अघट हो अर्थात् पटदेखि भिन्न हो भन्ने व्यवहार गरिन्छ। त्यो व्यवहार भनेको पटमा घटाभावको व्यवहार हो भनौं ज्ञान हो। त्यसरी पटमा घटाभावको ज्ञानका लागि पहिले नै घटको ज्ञान गरेको हुनुपर्छ र अहिले त्यस प्रतियोगी घटको स्मरण हुनुका साथै जहाँ घटको भेद गर्ने हो त्यसको प्रत्यक्ष बोध हुनु आवश्यक छ। यहाँ स्मर्तव्य कुरो के छ भने प्रतियोगी देख्न सकिने अर्थात् प्रत्यक्ष हुनुपर्छ भन्न सकिँदैन कुनै न कुनै तरिकाले जानेको (चाहे शाब्दिक बोध नै किन नहोस्) भए पुग्छ। तर अत्यन्त आवश्यक यो छ कि जहाँ अन्योन्याभावको ग्रहण गर्ने हो त्यसको प्रत्यक्ष हुनुपर्छ। नत्र कुनै खम्बामा यो पिशाच होइन भन्ने व्यवहार हुन सक्दैन। यही भाव व्यक्त गर्न शङ्कर मिश्र भन्दछन्– **अन्योन्याभावग्रहे प्रतियोगियोग्यता न तन्त्रं किन्त्वधिकरणयोग्यता– मात्रं तन्त्रम् (उपस्कारः, ९।१।८)**॥

अब अत्यन्ताभावको प्रत्यक्षका बारेमा भनिन्छ–

अभूतं नास्तीत्यनर्थान्तरम् ॥९॥

अभूतम् = थिएन/भएन। **नास्तीति** = छैन (यस्तो प्रतीतिको विषय)। **अनर्थान्तरम्** = भिन्न पदार्थ होइन (अभाव नै हो)।

---

१. यहाँभन्दा अगाडि मिथिलावृत्ति छैन : खण्डित छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

थिएन र छैन भन्ने प्रतीतिको विषय पनि माथि भनिएका अभावजस्तै हो, भिन्न होइन। अब यहाँ स्मर्तव्य के छ भने माथि भनिएका अभावभित्रै यो अभाव आउन भने सक्दैन। यही जानकारी दिन आएका हुन् सूत्रका **अभूतम्** र **नास्ति** पद।

माथि व्याख्या गरिएकामध्ये ध्वंसाभावको विषयलाई नास्ति भन्न सकिए पनि अभूत भन्न सकिँदैन। किनकि वस्तु पहिले थियो। अहिले नभएको हुनाले नास्ति भन्न सकियो। त्यसरी हेर्दा वस्तुका लागि भूत अर्थात् थियो तर अहिले छैन– 'अधुना नास्ति' भन्न सकियो भने त्यस्तो अभावका लागि अभूत अर्थात् थिएन भन्न सकियो र अस्ति अर्थात् छ भन्न सकियो किनकि वस्तु नभए तापनि अभाव त छ।

ठिक त्यसका विपरीत प्रागभावका लागि अभूत अर्थात् थिएन भन्न सकिएन किनकि प्रागभाव वस्तुको उत्पत्ति हुनुभन्दा पहिले थियो तर अहिले नास्ति भन्न सकिन्छ किनकि अहिले त्यो अभाव छैन। तर प्रागभावको प्रतियोगीका लागि अभूत अर्थात् थिएन भन्न सकिन्छ भने नास्ति भन्न सकिँदैन। किनकि वस्तु अहिले छ।

यसरी नै अन्योन्याभाव त सापेक्ष हुन्छ, छ पनि छैन पनि। अपेक्षाका आधारमा छ पनि छैन पनि। तर अत्यन्ताभाव भने यी तीनओटैभन्दा फरक हो र यसका लागि अभूत र नास्ति दुवैको प्रयोग गर्न सकिन्छ। त्यसरी प्रयोग हुन सक्ने अभाव माथिका अभावदेखि भिन्न अभावका लागि हो र त्यो अभाव अत्यन्ताभाव हो। त्यसको पनि उक्त तरिकाले **अत्र घटे नास्ति, आकाशे पुष्पं नास्ति** आदिका रूपमा प्रत्यक्ष हुन्छ। सूत्रमा भएका अभूत र नास्ति पद भविष्यका पनि उपलक्षण हुन् भन्ने बुझ्नुपर्छ। अत्यन्ताभाव तीनै कालमा हुन्छ र नित्य हुन्छ॥

हामीले यहाँ घैँटो छैन भन्ने व्यवहार गरेका हुन्छौँ। यस्तो अभावलाई अत्यन्ताभाव भन्न किन मिलेन भने त्यहाँ कुनै वेलामा घैँटो ल्याउन सकिन्छ। प्रागभाव र प्रध्वंसाभाव समवायिकारणमा रहने र यो अभाव कुनै गृह आदि कुनै ठाउँमा रहने हुनाले ती दुईमध्ये कुनै पनि मान्न सकिँदैन। अतः यस्तो अभावलाई के मान्ने भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

नास्ति घटे गेहे इति सतो घटस्य गेहसंसर्गप्रतिषेधः ॥१०॥

घटः = घैँटो। **गेहे नास्ति** = घरमा छैन। **इति** = यस्तो। **सतो घटस्य** = भएको घैँटाको। **गेहसंसर्गप्रतिषेधः** = घरसँगको सम्बन्धको निषेध (हो)।

घैँटो घरमा छैन भन्नु कतै भएको घटको घरमा संसर्गको प्रतिषेध हो। घैँटो कुनै ठाउँमा छ, तर त्यो घरमा छैन अर्थात् त्यसको सम्बन्धको अभाव छ। यहाँ घटको अभाव छ भनिएको घटको संसर्ग छैन भनिएको हो। त्यो संसर्ग यदि घर वा जहाँ छैन भनियो, त्यस अधिरकरणमा (संसर्गाभावको अधिकरणमा) यदि कहिल्यै पनि संसर्ग भएन भने त्यो संसर्गको अभाव नित्य हो अर्थात् अत्यन्ताभाव हो। पछि त्यहाँ कुनै घट

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

ल्याइयो अर्थात् त्यहाँ घटको संसर्ग जन्म्यो भने पहिले भएको संसर्गको अभाव प्रागभाव हो र पुनः घटलाई त्यहाँबाट हटाइयो अनि पुनः संसर्गको अभावको जन्म भयो भने त्यो अभाव प्रध्वंसाभाव हो। यसरी हेर्दा एउटैजस्तो अभाव भए तापनि परिस्थितिको विश्लेषण गर्दा फरक फरक अभाव हुन् भन्ने स्पष्ट हुन्छ। यस कारणले पनि केही आचार्यले यस अभावलाई सामयिकाभाव पनि भन्ने गरेको पाइन्छ। जे होस् अन्य दुई अभाव भनेका वस्तुका अभाव हुन् तर अत्यन्ताभाव भनेको संसर्गको अभाव हो। कुनै वस्तुको कुनै ठाउँमा कहिल्यै पनि संसर्ग हुन सक्ने स्थिति देखिएन भने त्यो अभाव अत्यन्ताभाव हो। जस्तै आकाशमा फूलको संसर्गको अभाव। खरायोमा सिंगको संसर्गको अभाव। त्यस्तै नै यहाँ=घरमा घट छैन भनेको घटको संसर्ग छैन भनेको हो। त्यस्तो संसर्ग कहिल्यै पनि भएन भने त्यसलाई पनि आकाशमा फूलको संसर्गको अभावझैं अत्यन्ताभाव=नित्याभाव नै मानिन्छ॥

वस्तुको प्रत्यक्ष हुन सन्निकर्षको आवश्यकता हुन्छ। लौकिक र अलौकिक गरेर सन्निकर्ष दुई प्रकारका हुन्छन्। अहिलेसम्म भाव र अभावविषयक लौकिक सन्निकर्षबाट हुने प्रत्यक्षको विवेचन गरेर अब अलौकिक सन्निकर्षबाट हुने प्रत्यक्षको विवेचन गर्न सूत्रकार भन्छन्-

आत्मन्यात्ममनसोः संयोगविशेषादात्मप्रत्यक्षम् ॥११॥

आत्मनि = आत्मामा (हुने)। **आत्ममनसोः** = आत्मा र मनको। **संयोगविशेषात्** = संयोगविशेषबाट। **आत्मप्रत्यक्षम्** = आत्माको प्रत्यक्ष हुन्छ।

लौकिक सन्निकर्षमध्ये एउटा सन्निकर्ष हो योगज। योगबाट हुने सन्निकर्षलाई योगज सन्निकर्ष भनिन्छ। यस सन्निकर्षका लागि बाह्य इन्द्रियको प्रयोग हुँदैन। **युक्त** र **युञ्जान** गरी दुई प्रकारका योगी हुन्छन्- **द्विविधास्तावद्योगिनः समाहितान्तःकरणा ये युक्ता इत्यभिधीयन्ते, असमाहितान्तःकरणाश्च ये वियुक्ता इत्यभिधीयन्ते (उपस्कारः,** ९।१।११), **योगजो द्विविधः प्रोक्तो युक्तयुञ्जानभेदतः (भट्टचार्यः,** का.६५)। युक्त योगीले पूर्ण समाधिको अवस्था प्राप्त गरेको हुन्छ भने त्यसलाई सदा सर्वदा आत्मतत्त्वको बोध भइरहेको हुन्छ।[1] त्यसभन्दा भिन्न प्रकृतिको अर्को योगी हो युञ्जान। युञ्जान योगीले आत्मतत्त्वको ध्यान गरेर समाधिको अवस्थामा पुग्छ र आत्मतत्त्वको बोध गर्छ। यहाँ प्रसङ्गले आत्मतत्त्व भनिएको भए पनि त्यतिमात्र होइन यावत् पदार्थको ज्ञान हुने हो। मुक्तावलीकारले **युक्तस्य सर्वदाभानं चिन्तासहकृतोऽपरः (का.**६६) भन्ने कारिकाको व्याख्याका क्रममा **आकाशपरमाण्वादिनिखिलपदार्थ...** भनेका छन्। जे होस् यसरी योगज धर्मको अनुग्रह नै आत्मा र मनको सन्निकर्षमा विशेष हो। यो सन्निकर्ष

---

१. **... अध्यात्मयोगाधिगमेन देवं मत्वा धीरो हर्षशोकौ जहाति (कठोप.** १।२।१२)। **... तं पश्यति निष्कलं ध्यायमानः (मुण्डकोप.,** ३।१।८)।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अलौकिक सन्निकर्ष हो। यस सूत्रमा व्याख्या गर्न खोजिएको योगज सन्निकर्षजन्य आत्मप्रत्यक्ष युक्त योगीलाई हुने आत्मप्रत्यक्ष हो। सूत्रमा भएको आत्मप्रत्यक्षले आत्मा र परमात्माको प्रत्यक्ष भन्ने जान्नुपर्छ- **तेषाम् (युक्तानाम्) आत्मनि स्वात्मनि, परमात्मनि च ज्ञानमुत्पद्यते (उपस्कारः**, ९।१।११)।

यद्यपि कहिलकाहिँ हामीलाई पनि आत्माको ज्ञान हुन्छ। म छु, म हुँ भन्ने बोध हुन्छ, अतः आत्माको प्रत्यक्षलाई किन अलौकिक सन्निकर्षजन्य मान्नुपऱ्यो त? भन्ने जिज्ञासा होला तर अज्ञानले गर्दा त्यस्तो बोधलाई बोध नभए झैँ नै मूल्यहीन मानिन्छ, तिरस्कार गरिन्छ। यही तात्पर्य व्यक्त गर्दछन् शङ्कर मिश्र- **यद्यपि अस्मदादीनामपि कदाचिद् आत्मज्ञानमस्ति तथापि अविद्यातिरस्कृतत्वात् तदसत्कल्पम्** (पूर्ववत्)॥

माथि भनिएका युक्त योगीलाई आत्माको मात्रै प्रत्यक्ष हुन्छ भने तिनीहरू कसरी सर्वज्ञ होलान् त? भन्ने आशङ्काको समाधान गर्दै सूत्रकार भन्छन्-

तथा द्रव्यान्तरेषु प्रत्यक्षम् ॥१२॥

तथा = त्यसरी नै। **द्रव्यान्तरेषु** = अन्य (परमाणु आदि) द्रव्यमा। **प्रत्यक्षम्** = प्रत्यक्ष ज्ञान (उत्पन्न हुन्छ)।

ज्ञानमुत्पद्यत इति प्रकरणायातम् (उपस्कारः) अर्थात् ज्ञानको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने बोध प्रकरणबाट गर्नुपर्छ भन्ने भनाइ छ शङ्कर मिश्रको। जसरी आत्माको प्रत्यक्ष ज्ञान हुन्छ, त्यसरी नै युक्त योगीलाई यावत् वस्तुको बोध हुन्छ भन्ने मानिन्छ। हामीले देख्नै नसक्ने, प्रत्यक्षतः जान्नै नसक्ने परमाणु, मन, वायु, दिशा, काल, आकाश आदि वस्तुलाई पनि युक्त योगीले योगका बलमा जान्दछ॥

युक्त योगीको प्रत्यक्षको विवरणपछि युञ्जान अर्थात् वियुक्त योगीको प्रत्यक्षको बारेमा भनिन्छ-

असमाहितान्तःकरणा उपसंहृतसमाधयस्तेषाञ्च ॥१३॥

असमाहितान्तःकरणाः = सदा सर्वदा एकाग्रचित्त नभएका (भए तापनि)। **उपसंहृतसमाधयः** = समाधिलाई उपसंहारमा पुऱ्याएका योगीहरू। **तेषाञ्च** = त्यस्ता (योगीहरूको) पनि (सम्पूर्ण विषयको प्रत्यक्ष ज्ञान हुन्छ)। अर्थात् त्यस्ता योगीलाई पनि सम्पूर्ण विषयको प्रत्यक्ष ज्ञान हुन्छ।

एकथरी योगी युक्त अर्थात् सर्वदा योगमा डुबिरहेका हुन्छन् र उनीहरूलाई जुनसुकै समयमा पनि आत्मादि यावत् वस्तुको ज्ञान हुन्छ, त्यस्तै अर्काथरी योगी सदा सर्वदा योगमा नडुबे तापनि जुनसुकै वेलामा एकाग्रचित्त नभए तापनि योग-समाधिलाई समाप्तिमा पुऱ्याएका, उपसंहारमा पुऱ्याएका (उपसंहृतसमाधयः) हुन्छन्। जसलाई युञ्जान वा वियुक्त योगी भनिन्छ। तिनीहरूले समाधिको महिमाले

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

अणिमादिको सिद्धि प्राप्त गरेका हुन्छन् र तिनीहरूलाई पनि यावत् वस्तुको प्रत्यक्ष ज्ञान हुन्छ। यी दुईथरी योगीमा भेद के छ भने युक्त योगीले सर्वदा ज्ञान गरेको हुन्छ भने युञ्जानले आवश्यक पर्दा चिन्तन गर्दछ र तत्काल ज्ञान गर्छ– यही जानकारी दिएका हुन् कारिकावलीकार विश्वनाथपञ्चाननले– **चिन्तासहकृतोऽपरः** भन्दै। तर प्रशस्तपादभाष्यका व्याख्याताहरूको व्याख्यामा भने युक्त र वियुक्तलाई माथि व्याख्या गरिएको भन्दा ठिक विपरीत अर्थमा प्रयोग गरिएको पाइन्छ। न्यायकन्दलीमा सम्प्रज्ञात र असम्प्रज्ञात शब्दको प्रयोग गरिएको छ॥

योगीले प्रत्यक्ष गरेका आत्मा, परमाणु आदि सूक्ष्म द्रव्यमा रहेका कर्म, गुणको पनि योगीलाई प्रत्यक्ष हुन्छ–

तत्समवायात् कर्मगुणेषु ॥१४॥

तत्समवायात् = ती द्रव्यमा समवाय सम्बन्धले। **गुणकर्मसु** = गुण र कर्ममा/को प्रत्यक्ष हुन्छ। {ती द्रव्यमा समवाय सम्बन्धले रहेका गुण र कर्मको समवाय सम्बन्धले (आत्मसंयुक्त मनः संयुक्तसमवाय सम्बन्धले) प्रत्यक्ष हुन्छ}।

सूत्रमा 'प्रत्यक्ष ज्ञान हुन्छ' भन्ने वाक्य आकांक्षित हुन्छ– **प्रत्यक्षज्ञानं जायते इति शेषः (उपस्कारः**, ९।१।१४)। योगीले योगज सन्निकर्षबाट हामीले ग्रहण गर्न नसकिने परमाण्वादि द्रव्यको प्रत्यक्ष गरेझैं ती वस्तुमा समवाय सम्बन्धले रहेका गुण, कर्मको पनि प्रत्यक्ष गर्छन्। त्यसरी प्रत्यक्ष गर्दा बाहिरी इन्द्रियको उपयोग गरिँदैन अपितु आन्तर इन्द्रियको प्रयोग गरिएको हुन्छ। त्यसरी पहिले आत्मा र मनको संयोग, त्यसपछि मन र परमाण्वादिको संयोग अनि परमाण्वादिमा समवाय सम्बन्धले रहेका वस्तुको ग्रहण यसरी आत्मसंयुक्तमनःसंयुक्तसमवायसम्बन्धले परमाण्वादिमा रहेका गुण, कर्मको ग्रहण हुन्छ। यद्यपि सूत्रमा भनिएको छैन, अथापि ती परमाण्वादिमा रहेका गुण, कर्ममा रहेका गुणत्व, कर्मत्वको ग्रहण आत्मसंयुक्तमनःसंयुक्तसमवेतसमवाय सम्बन्धले हुन्छ भन्ने जान्नुपर्ने सूचना वीरराघवाचार्यले रसायनव्याख्यामा दिएका छन्– **इदमुपलक्षणम् ... तद्गतकर्मगुणवृत्तिकर्मत्वगुणत्वादिजातिप्रत्यक्षम्** (९।१।१४)॥

आत्मसमवायादात्मगुणेषु ॥१५॥

आत्मसमवायात् = आत्मामा समवाय सम्बन्धले। **आत्मगुणेषु** = आत्मामा रहेका ज्ञान आदि गुणमा/को प्रत्यक्ष हुन्छ। {आत्मामा समवाय सम्बन्धले रहेका ज्ञान आदि गुणको समवाय सम्बन्धले (मनःसंयुक्तसमवाय सम्बधले) ज्ञान हुन्छ}।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

जुन योगीलाई योगज सन्निकर्षबाट आत्माको प्रत्यक्ष हुन्छ, तिनीहरूलाई आत्मामा रहेका ज्ञान, इच्छा आदि गुणको प्रत्यक्ष संयुक्तसमवाय सन्निकर्षबाट हुन्छ। आत्मा र आत्मामा समवाय सम्बन्धले रहेका गुणादिको प्रत्यक्ष हुँदा मनःसंयुक्तसमवाय सम्बन्धले ती गुणको प्रत्यक्ष हुने हो। सूत्रमा नभनिए तापनि यहाँ पनि ती ज्ञानादिमा रहेका ज्ञानत्वादिको पनि ग्रहण हुन्छ भन्ने मान्नुपर्छ र त्यसरी ग्रहण हुँदा संयुक्तसमवेतसमवाय सम्बन्धले हुन्छ॥

॥ इति वैशेषिकसूत्राणां नवमाध्याये प्रथममाह्निकम्॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नवमाध्यायस्य

द्वितीयमाह्निकम्

पहिलो आह्निकमा अभाव र योगज सन्निकर्षबाट हुने प्रत्यक्षको विवेचन गरियो। अब दोस्रो आह्निकमा अनुमान, स्मृति, स्वप्न, स्वप्नान्तिक, अविद्या, आर्ष र सिद्धदर्शन(ज्ञान)को विवेचना गरिन्छ।

त्यसमध्ये प्रथमतः अनुमिति ज्ञानको निरूपण गरिन्छ–

अस्येदं कार्यं कारणं संयोगि विरोधि समवायि चेति लैङ्गिकम् ॥१॥

अस्य = यसको (साध्यको)। **इदम्** = यो (लिङ्ग=हेतु)। **कार्यम्** = कार्य (हो)। **कारणम्** = कारण (हो)। **संयोगि** = संयोगी (हो)। **समवायि च** = समवायी पनि (हो, भन्ने)। **इति** = यस्तो (ज्ञान)। **लैङ्गिकम्** = लिङ्गबाट उत्पन्न (ज्ञान हो)।

यसो गर्दा अझ उपयुक्त ठानियो– **अस्येदम् कार्यम्** = यो साध्यको यो कार्य (लिङ्ग, हो)। **अस्येदं कारणम्** = यो साध्यको यो कारण (लिङ्ग, हो)। **अस्येदं संयोगि** = यो साध्यको यो संयोगी (लिङ्ग, हो)। **अस्येदं विरोधि** = यो साध्यको यो विरोधी (लिङ्ग, हो)। **अस्येदं समवायि च** = यो साध्यको यो समवायी पनि (लिङ्ग, हो)। **इति** = यस्तो (ज्ञान)। **लैङ्गिकम्** = लिङ्गबाट उत्पन्न (ज्ञान हो)।

साध्यको कार्यादि भएको/बनेको लिङ्गबाट हुने ज्ञान लैङ्गिक ज्ञान (अनुमिति) हो। कार्यादिरूप लिङ्गबाट अज्ञात वा अदृष्ट साध्यको ज्ञान हुन्छ भने त्यो अनुमिति हो। साध्यको लिङ्ग कतै कार्य हुन्छ, कतै कारण हुन्छ, कतै संयोगी हुन्छ, कतै विरोधी हुन्छ, कतै समवायी हुन्छ।

अनुमानबाट हुने ज्ञान अनुमिति हो। यो कुनै विशेष स्थानमा हेतु र साध्यको सम्बन्धको ज्ञानद्वारा हुन्छ। प्राचीन प्रणालीमा न्याय दर्शनमा अनुमानलाई पूर्ववत्, शेषवत् र सामान्यतोदृष्ट गरी तीन भागमा विभाजन गरिएको पाइन्छ भने पछिल्ला पद्धतिअनुसार स्वार्थ र परार्थ गरी दुई प्रकारले पनि विभाजन गरिएको पाइन्छ। वैशेषिक दर्शनमा यसबाट उत्पन्न ज्ञानलाई लैङ्गिक ज्ञान भनिन्छ। लिङ्ग अर्थात् हेतु र त्यसबाट अर्को वस्तुको ज्ञान हुने भएकाले त्यस ज्ञानलाई लैङ्गिक ज्ञान भनिएको हो। यस सूत्रमा यहाँ के–कस्ता लिङ्ग हुन्छन् भन्ने विवेचन गरिएको छ। पक्षमा रहेको अर्थात् पक्षधर्म व्याप्तियुक्त वस्तु नै लिङ्ग हो। शङ्कर मिश्र भन्छन्– **व्याप्तिविशिष्टः पक्षधर्मो लिङ्गम्**। त्यो लिङ्गबाट साध्यको बोध हुनु नै अनुमिति हो = लैङ्गिक ज्ञान हो। साध्यका कार्यादि लिङ्ग हुन्छन्। ती कार्यादि के–कस्ता हुन्छन् भन्ने विवरण तल दिइन्छ–

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कार्य = जस्तो आगो साध्य हुँदा तज्जन्य धूम हेतु। धुवाँ आगोबाट जन्मन्छ। अतः आगाको कार्य हो।

कारण = दण्ड र भेरीको संयोग देखेर बहिराले गर्ने शब्दको अनुमिति। बहिराले शब्द सुन्न सक्दैन तर उसले कतै भेरीमा लौरो हानेको देख्यो भने पक्का पनि शब्द जन्म्यो भन्ने अनुमान गर्न सक्दछ। शब्दका तीनओटा कारणमध्ये संयोग पनि एउटा कारण हो। यहाँ संयोग कारण हो र शब्द कार्य हो संयोगरूप कारणबाट शब्दरूप कार्यको जन्म हुन्छ।

संयोगी– कुनै शरीरलाई देखेर हुने त्वगिन्द्रियको अनुमान। छाला र शरीरको सम्बन्ध संयोग हो। शरीर छालाको जानकारीका लागि हेतु हो, जुन संयोगी हो। यहाँ एउटा प्रश्न के आउन सक्छ भने संयोग सम्बन्ध भएमा कुनै पनि वस्तु कुनै पनि वस्तुको लिङ्ग बन्न सक्ने हो कि? तर त्यसो होइन। मूल चुरो के हो भने दुइटा वस्तुको जे सम्बन्ध भए तापनि व्याप्तिका लागि नभइनहुने साहचर्य हुनैपर्छ। दुइटाको साहचर्य छ भने साध्य र साधक हुन सक्छन्।

विरोधी = दुइटा विरोधी वस्तु वा प्राणीमध्ये एउटा प्राणीलाई खुसी भएको, प्रफुल्लित भएको पाइयो भने अर्को पराजित प्राणी पनि रहेछ भन्ने जानकारी हुन्छ। अथवा पराजितलाई देखेर हुने अर्को अपराजितको अनुमान। जस्तो स्वाँ स्वाँ र फ्वाँ फ्वाँ गरेर आत्तिएको सर्प देखेपछि कतै न्याउरी छ भन्ने बोध हुन्छ।

समवायी = शब्दबाट आकाशको अनुमान। स्पर्शबाट वायुको अनुमान। ज्ञान गुणबाट आत्माको अनुमान। शब्द आकाशमा समवाय सम्बन्धले बस्छ, त्यस्तै वायुमा स्पर्श र आत्मामा ज्ञान गुण पनि॥

माथि परिगणना गरिएका हेतु र साध्यको सम्बन्धले मात्रै त पुग्दैन कि? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्–

अस्येदं कार्यकारणसम्बन्धश्चावयवाद्भवति॥२॥

अस्य = यसको (साध्यको)। **इदम्** = यो (लिङ्ग हो = हेतु हो भन्ने)। **कार्यकारणसम्बन्धश्च** = कार्य र कारणको सम्बन्धचाहिँ। **अवयवात्** = उदाहरणरूप अवयवबाट। **भवति** = (पक्का) हुन्छ।

यो कार्य अर्थात् व्यापकको यो व्याप्य हो भन्ने व्याप्यव्यापकभाव सम्बन्धको बोधबाट नै अनुमिति हुने हो। माथि भनिएका सम्बन्ध त उदारहणका लागि मात्र हुन्। अथवा कार्यकारणभाव (व्याप्यव्यापकभाव) सम्बन्धको बोध त उदाहरणरूप अवयवबाट हुने हो र त्यस्तो सम्बन्धको बोध भएमात्र अनुमिति हुने हो।

मूल विषय के हो भने अनुमितिका लागि व्याप्यव्यापकभावसम्बन्ध हुनुपर्छ। लिङ्गमा प्याप्ति हुनुपर्छ। अनि मात्र त्यसबाट अर्को वस्तु साध्यको जानकारी हुन्छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

माथि परिगणना गरिएका सम्बन्ध वस्तुतः उदाहरणका लागि मात्र हुन्। सूत्रमा भएको अवयव पदको अर्थ शङ्कर मिश्रले पनि उदाहरण भनेका छन्। अर्थात् माथि सम्बन्धको गणना गरिएको त उदाहरणका लागि मात्र हो। तर कोही कोही व्याख्याताले त्यसमा रहेको अवयव शब्दलाई न्यायवैशेषिक दर्शनमा मानिने अनुमानमा प्रयोग गरिने पञ्चावयवमा भएको अवयव पद हो भनेका छन् र यहाँ प्याप्यव्यापकभाव सम्बन्ध अवयवमध्ये उदाहरणरूप अवयवबाट जान्नुपर्छ भन्ने अर्थ गरेका छन्। जुन उपयुक्त देखिन्छ। उदाहरणरूप अवयवले व्याप्तिलाई प्रतिपादन गरेको हुन्छ- **व्याप्तिप्रतिपादकं वचनमुदाहरणम्** (भट्टः, २००३ : ९९)। पदकृत्यमा **व्याप्तिप्रतिपादकदृष्यन्तवचनमुदाहरणम्** भनिएको छ। जे होस् माथि परिगणना गरिएका सम्बन्ध मात्र उदाहरणका लागि हुन् र मूल कुरो के हो भने लिङ्ग र लिङ्गी हुनका लागि तिनीहरूको व्याप्यव्यापकभाव सम्बन्ध हुनुपर्छ भन्नु नै सूत्रको मूल आशय हो॥

एतेन शाब्दं व्याख्यातम् ॥३॥

एतेन = अनुमिति ज्ञानको व्याख्याले नै। **शाब्दम्** = शाब्द ज्ञान (पनि)। **व्याख्यातम्** = व्याख्यात भयो (भन्ने बुझ्नुपर्छ)।

जसरी अनुमितिका लागि व्याप्तिज्ञान, पक्षधर्मताज्ञान आदिको आवश्यकता पर्छ, त्यसरी नै शाब्द ज्ञानका लागि पनि त्यस्तै त्यस्तैको आवश्यकता पर्छ। अतः न्याय दर्शनादिमा मानिएको शब्द प्रमाणजन्य शाब्द ज्ञान माथि व्याख्या गरिएको अनुमितिबाट नै व्याख्यात भएको बुझ्नुपर्छ।

ध्येय विषय- यस सूत्रको आधारमा 'वैशेषिक दर्शनमा शब्द प्रमाणलाई भिन्न प्रमाण मानिँदैन, अपितु अनुमानमा नै अन्तर्भूत गरिन्छ' भन्दै आइएको छ। वस्तुतः तात्पर्य त्यसो हुँदै होइन। तात्पर्य के हो भने कणाद मुनिको व्याख्येय क्षेत्र प्रमाण होइन, उनको व्याख्येय क्षेत्र प्रमेय हो। प्रमाणको सामान्य विवेचन त उनले प्रसङ्गवशात् गरेका हुन्। त्यसै क्रममा उनले अनुमितिको स्थिति बताएका हुन् र 'शाब्द ज्ञान पनि यस्तै यस्तै तरिकाले हुन्छ, त्यो मेरो व्याख्येय क्षेत्र होइन अतः यस्तै यस्तै तरिकाले बुझ्नू' भन्ने जानकारी दिएका हुन्। प्रस्तुत सूत्रको कृत्य नै यही हो न कि शब्द प्रमाणलाई अनुमानमा अन्तर्भूत गर्नु॥[१]

---

१. वैशेषिक दर्शनको मूल कृत्य प्रमेयको व्याख्या गर्नु हो। प्रमाणको व्याख्या यस दर्शनको क्षेत्र होइन। फेरि पनि प्रमेयको बोध प्रमाणविना नहुने भएकाले प्रसङ्गतः केहीनकेही प्रमाणको पनि विश्लेषण गरेका हुन् ऋषि कणादले। तर यहाँ प्रश्न के आउँछ भने किन शब्दलाई अनुमानमा अन्तर्भूत गर्न खोजे र गरे पनि। त्यो हुन सक्ने विषय नै होइन। अर्थात् अनुमानमा शब्द अन्तर्भूत हुनै सक्दैन। व्याप्य र व्यापकको सम्बन्ध प्राकृतिक हो।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

यदि अनुमितिको व्याख्याले नै शाब्द ज्ञानको व्याख्या भएको बुझ्नुपर्ने हो भने अनुमितिका लागि लिङ्ग वा हेतु चाहिन्छ र शाब्दका लागि त शब्द चाहिन्छ, शब्दबाट जानैं, शब्द सुनैं भनिन्छ। जुन अपदेशात्मक=कथनात्मक हुन्छ। अतः त्यो त लिङ्ग होइन। शब्द लिङ्ग नभएपछि शाब्द पनि अनुमितिजस्तै हुँदैन अनि कसरी अनुमितिको व्याख्याले शाब्द पनि व्याख्यात भएको बुझ्न सकिन्छ त? भन्ने जिज्ञासामा भनिन्छ–

हेतुरपदेशो लिङ्गं प्रमाणं करणमित्यनर्थान्तरम् ॥४॥

हेतुः = हेतु। **अपदेशः** = अपदेश। **लिङ्गम्** = लिङ्ग। **प्रमाणम्** = प्रमाण। **करणम्** = करण। **इति** = यी। **अनर्थान्तरम्** = भिन्न होइनन्।

हेतु, अपदेश, लिङ्ग, प्रमाण, करण यी भिन्न अर्थ दिने शब्द होइनन्। अर्थात् यी शब्दको एउटै अर्थ हो। 'अपदिश्यते = कथ्यते अनेन' अर्थात् जसद्वारा भनिन्छ त्यो अपदेश हो। त्यो नै शब्द हो र त्यो हेतु र लिङ्गको पर्याय हो। त्यसरी शब्द लिङ्गका रूपमा नै लिङ्गजन्य ज्ञानमा हेतु हुन्छ अतः त्यो पनि लिङ्ग हुने भएकाले त्यसबाट जन्मेको ज्ञान पनि अनुमितिजस्तै नै हो॥

उपमानादि पनि अनुमानभित्र नै अन्तर्भूत हुने–

अस्येदमिति बुद्ध्यपेक्षितत्वात् ॥५॥

अस्य = यसको। **इदम्** = यो (हो)। **इति** = यस्तो। **बुद्ध्यपेक्षितत्वात्** = बुद्धिको अपेक्षा गर्ने भएकाले।

उपमानार्थापत्तिसम्भवाभावानामिति शेषः भन्ने वाक्य दिएका छन् उपस्कारमा शङ्कर मिश्रले। उपमान, अर्थापत्ति आदि प्रमाणमा पनि **यो व्यापकको यो व्याप्य हो** यस्तो बोधको अपेक्षा हुने भएकाले ती प्रमाण पनि अनुमानमा नै अन्तर्भूत हुन्छन्।

उपमानको अनुमानमा अन्तर्भाव = गयव शब्द गवयको वाचक हो। अर्को अर्थमा शक्ति नभएर पनि शिष्टद्वारा गवयरूप अर्थमा प्रयुक्त भएकाले– **गवयशब्दो गवयवाचकः असति वृत्त्यन्तरे शिष्टैस्तत्र प्रयुज्यमानत्वात्**। यसरी नै अन्यको पनि अनुमानमा अन्तर्भाव हुन्छ भन्ने बुझ्नुपर्ने हुन्छ॥

अनुभव ज्ञानको विवेचनपछि सूत्रकार स्मृतिको विवेचन गर्छन्–

जबकि शब्द र अर्थको सम्बन्ध कल्पित हो : मनौती हो। व्याप्य र व्यापकमा बारम्बारको साहचर्य दर्शनले व्याप्तिको ज्ञान हुन्छ। जबकि कुनै शब्दको अर्थ त कसैनकसैले भन्नैपर्छ। अतः कणादले शब्दलाई अनुमानमा अन्तर्भूत गर्नुको रहस्य केही फरक नै हुनुपर्छ। यस विषयमा मेरो बुझाइ अलिक पृथक् छ। यसका बारेमा मेरो 'न्यायसूत्र र वैशेषिकसूत्रको तुलनात्मक पर्यालोचन' नामक पुस्तकको तेस्रो खण्डको **वैशेषिकसूत्रमा शब्दको पृथक् प्रामाण्य : थप चर्चा** नामक उपशीर्षक हेर्नुहोला।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आत्ममनसोः संयोगविशेषात् संस्काराच्च स्मृतिः ॥६॥

आत्ममनसोः = आत्मा र मनको। **संयोगविशेषात्** = संयोगविशेषबाट (र)। **संस्काराच्च** = भावना नामक संस्कारबाट पनि। **स्मृतिः** = स्मृति उत्पन्न (हुन्छ)।

आत्मा र मनको संयोगविशेषबाट र भावनाख्य संस्कारबाट स्मृति जन्मन्छ। सूत्रमा भएको संयोगविशेषको अर्थ प्रणिधानादि सन्निधान भन्ने गरिन्छ। कुनै वस्तुलाई स्मरण गर्ने इच्छाले मनलाई खुबै एकाग्र गराएर स्मरणको हेतुलाई चिन्तन गर्नु नै प्रणिधान हो। स्मृतिका लागि आत्मा र मनको संयोग र भावनाख्य संस्कार चाहिन्छ नै। तर ती दुई भए पनि प्रणिधान छैन भने स्मृति हुँदैन। अतः सूत्रमा भएको संयोगविशेष भनेको आत्मा र मनको सामान्य संयोग नभएर विशेष संयोग हो जुन वेलामा प्रणिधानको पनि आवश्यकता पर्छ अनि मात्र स्मृति हुन्छ। स्मरणका लागि आत्मा समवायिकारण हो भने आत्मा र मनको संयोग असमवायिकारण हो। संस्कारादि निमित्त कारण हुन्॥

प्रमाको विवेचन सकेर अप्रमाको विवेचन गर्ने क्रममा स्वप्नको विवेचन गरिन्छ (प्रसङ्गवशात् संशय र विपर्ययको पहिले नै विवेचन गरिसकिएको छ)–

तथा स्वप्नः ॥७॥

तथा = त्यसरी नै। **स्वप्नः** = स्वप्नको (पनि उत्पत्ति हुन्छ)।

जसरी स्मृतिको उत्पत्ति हुन्छ, त्यसरी नै स्वप्नको उत्पत्ति हुन्छ भन्ने बुझ्नुपर्छ। स्मृतिका लागि आत्मा र मनको संयोगविशेष र भावनाख्य संस्कार चाहिए झैं स्वप्नका लागि पनि ती चाहिन्छन्। भेद केमा छ भने स्मृतिमा बाह्येन्द्रियले पनि काम गरेका हुन्छन् भने स्वप्नमा बाह्येन्द्रियले काम गरेका हुँदैनन्। यो ज्ञान केवल मानस हो। अतः स्वप्नमा आन्तरेन्द्रियको प्रयोग हुन्छ भन्ने बुझ्नुपर्छ। स्वप्नलाई भाष्यकार प्रशस्तपादाचार्यले अविद्यामा परिगणना गरेका छन्– **अविद्या चतुर्विधा– संशयविपर्ययानध्यवसायस्वप्नलक्षणा** (इ.स.१९९७ :४११)। सूत्रमा स्मृति जसरी हुन्छ, त्यसरी नै स्वप्न पनि हुन्छ भनिएको छ। यसको अर्थ स्वप्न पनि स्मृतिभित्र आउने हो कि भन्ने भ्रममा पर्नु हुँदैन। स्मृति हुँदा प्रणिधान, अन्य उद्बोधक तत्त्वका साथै आत्मा र मनको संयोग र संस्कार पनि कारण हुन्छन्। स्वप्नमा भने आत्मा र मनको संयोगविशेष र संस्कार रहे पनि अन्य कारण हुँदैनन्। स्मृतिमा बाह्य इन्द्रियहरू सक्रिय हुन्छन् भने स्वप्नमा बाह्य इन्द्रिय निष्क्रिय हुन्छन्। त्यतिमात्र होइन स्वप्नमा मन पनि हृदयको बिचमा बाह्य इन्द्रियसँग सम्पर्क नहुने आत्मप्रदेशमा गएर निश्चल अवस्थामा बसेको हुन्छ। जबकि स्मृतिमा त्यस्तो अवस्था हुँदैन। स्मृतिमा अन्य सहकारी कारणहरू पनि हुन्छन्, जबकि स्वप्नमा हुँदैन। अर्को कुरा जस्तो स्मृति हुन्छ, त्यसका विषय तदनुसार प्राप्त हुन्छन् : तिनीहरूको अस्तित्व हुन्छ तर सबै स्वप्नको त्यस्तो

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

स्थिति हुँदैन। यस्तै आदि आदि कारणले गर्दा भाष्यकारले स्वप्नलाई अविद्यामा राखेका हुन्॥

कहिलेकाहिँ स्वप्नमा नै लगत्तै अथवा केही समयपछि त्यही आफ्नै स्वप्नको स्मरण हुन्छ, त्यो ज्ञान कुन ज्ञानको कोटिमा पर्छ? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्छन्-

स्वप्नान्तिकम् ॥८॥

स्वप्नान्तिकम् = स्वप्नकै बिचमा हुने (ज्ञान)।

त्यसरी स्वप्नका बिचमा नै हुने स्वप्न अर्थात् स्वप्नान्तिक पनि स्मृतिरूप नै हो। यस सूत्रमा माथिको सूत्रको तथा पदको अनुवर्तन गर्नुपर्ने स्पष्ट पारेका छन् शङ्कर मिश्रले- **तथेति पूर्वसूत्रादनुवर्तते**। जसरी स्वप्नका लागि आत्मा र मनको संयोगविशेष र भावनाख्य संस्कार चाहिन्छन्, त्यसरी नै स्वप्नान्तिकका लागि पनि ती चाहिन्छन्। अतः स्वप्नान्तिक पनि स्मृति नै हो। तर फरक के छ भने स्वप्नको कारण बनेको संस्कार पूर्व अनुभवजन्य हुन्छ भने स्वप्नान्तिकको कारण बनेको संस्कारचाहिँ केही अगाडि भएको स्वप्नरूप अनुभवजन्य हुन्छ।

यद्यपि स्वप्न स्मृतिरूप हो तथापि स्मृतिकै अनुभूतिलाई लिएर त्यही अनुभवबाट जन्मेको संस्कार भन्ने आशयमा स्वप्नरूप अनुभव भनिएको हो। त्यसो नमान्ने हो भने स्वप्नलाई स्मृति भनेर गरिएको केही समय अगाडिको व्याख्याले गर्दा प्रस्तुत विवेचनमा **वदतोव्याघात दोषापत्ति** हुन्छ॥

माथि स्मृतिको भूँ नै आत्मा र मनको संयोगविशेष र संस्कारलाई स्वप्नको कारणको रूपमा देखाइयो। तर कहिलेकाहिँ जुन वस्तुको अनुभव नै गरिएको हुँदैन, त्यस्तो वस्तु वा चिज पनि स्वप्नमा देखिन्छ। त्यसको कारण के होला?-

धर्माच्च ॥९॥

धर्माच्च = धर्मबाट पनि।

धर्म र अधर्मबाट पनि स्वप्न वा स्वप्नान्तिक हुन्छन्। सूत्रमा अधर्म पद नभए तापनि शङ्कर मिश्रले उपस्कारमा सूत्रमा रहेको चकारले अधर्म पदको ग्रहण गर्नुपर्ने विचार राखेका छन्- **अधर्मसमुच्चयार्थश्चकारः**।

यद्यपि स्वप्न, स्वप्नान्तिकका लागि सामान्यतः संस्कारको आवश्यकता पर्छ तैपनि कहिलेकाहिँ त कहिले पनि अनुभव नगरिएको विषयवस्तु स्वप्न वा स्वप्नान्तिकमा देखिन्छ अथवा अनुभव गरिन्छ, त्यस वेलामा स्वप्न वा स्वप्नान्तिकको कारण कुनै संस्कारलाई नमानेर त्यस्तो स्थितिमा धर्म र अधर्मलाई स्वप्न र स्वप्नान्तिकको कारण मान्नुपर्छ॥

अब सूत्रकारले अविद्याको कारण बताउँछन्-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

इन्द्रियदोषात् संस्कारदोषाच्चाविद्या ॥१०॥

इन्द्रियदोषात् = इन्द्रियको दोषबाट। **संस्कारदोषाच्च** = संस्कारको दोषबाट पनि। **अविद्या** = अविद्या अर्थात् मिथ्याज्ञान (हुन्छ)।

यहाँ अविद्या भनेको विपर्यय हो। विपर्यय भनेको उल्टो ज्ञान हो। त्यस्तो उल्टो ज्ञान एक त इन्द्रियदोषले हुन्छ अर्को संस्कारदोषले। इन्द्रियदोष भनेको वात, पित्त आदि शारीर धातुहरू विकृत भइसकेपछि इन्द्रियमा विषयको ग्रहण गर्ने सामर्थ्यको अभाव हुनु हो। त्यस्तै संस्कारदोष भनेको आत्मामा जुन विषयको संस्कार जन्मेको थियो, त्यसलाई सर्वांश रूपमा ग्रहण नगर्नु, अनुभव हुँदा पनि भ्रान्त अनुभव हुनु, जसले गर्दा संस्कार पनि बेठिक हुनु आदि हुन्। यी दुईले गर्दा यथार्थ ज्ञान नभएर मिथ्याज्ञान उत्पन्न हुन्छ॥

सूत्रकार कणादले अविद्याको सामान्य चिनारी गराउँदछन्–

तद्दुष्टज्ञानम् ॥११॥

तत् = त्यो (अविद्या)। **दुष्टज्ञानम्** = दोषयुक्त ज्ञान हो अर्थात् दुष्टज्ञान नै अविद्या (हो)।

निष्कर्षमा जुन वस्तु जस्तो छैन, त्यसलाई त्यस्तो देख्नु अविद्या हो। अझ भनौं जुन वस्तु जस्तो छ, त्यसलाई त्यसदेखि भिन्न हो भनेर देख्नु,जान्नु, बोध गर्नु नै अविद्या हो॥

अब यथार्थ ज्ञान वा विद्याको चिनारी गराउँदछन्–

अदुष्टं विद्या ॥१२॥

अदुष्टम् = माथि विवेचना गरिएको दुष्टभन्दा फरक ज्ञान। **विद्या** = विद्या हो, यथार्थ ज्ञान हो।

दोषररहित इन्द्रिय र दोषरहित संस्कारबाट जन्मेको ज्ञान विद्या हो। कारण बेठिक भयो भने त पक्का पनि कार्य बेठिक हुन पुग्छ। माथि विवेचना गरिएको अविद्या वा दुष्ट ज्ञानका कारण पनि दुष्ट नै थिए र तिनीहरूबाट जन्मेको ज्ञान दुष्ट नै भयो तर कारण ठिक भयो र कारणका सहयोगी पनि ठिक भए भने तीबाट जन्मेको ज्ञान पनि ठिक हुन्छ, यथार्थ हुन्छ। त्यस ज्ञानलाई विद्या वा प्रमा भनिन्छ। त्यसलाई **तस्मिन् तदिति बुद्धिः** भनिन्छ। इन्द्रियमा दोष भएन अनि संस्कारमा पनि दोष भएन र अन्य सहयोगी कारण पनि ठिक भए भने विद्या उत्पन्न हुन्छ। वैशेषिक दर्शनमा प्रत्यक्ष, लैङ्गिक (अनुमिति), स्मृति र आर्ष ज्ञानलाई विद्या मानिन्छ– **विद्यापि चतुर्विधा प्रत्यक्षलैङ्गिकस्मृत्यार्षभेदात्** (प्रशस्तपादाचार्यः, इ.स.१९९७ : ४४१)॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आर्षज्ञान न त इन्द्रियजन्य हुन्छ न त लैङ्गिक हुन्छ, फेरि पनि अविद्या त होइन। त्यस्तै सिद्ध व्यक्तिका विभिन्न प्रकारका ज्ञान हुन्छन्। ती कुन ज्ञानभित्र पर्छन् त? अर्थात् तिनको प्रमाण नै अलग हो कि?-

आर्षं सिद्धदर्शनञ्च धर्मेभ्यः ॥१३॥

आर्षम् = (ऋषिहरूको भूत, वर्तमान र भविष्यका बारेमा करामलकवत् हुने ज्ञान) आर्ष (ज्ञान) (र)। **सिद्धदर्शनञ्च** = सिद्ध पुरुषलाई हुने (ज्ञान) पनि। **धर्मेभ्यः** = धर्मबाट उत्पन्न हुन्छन्।

गालव प्रभृति ऋषिहरूलाई वर्तमान, भूत र भविष्यका विषयवस्तुको ज्ञान हुन्छ। जसलाई आर्ष ज्ञान भनिन्छ- **यत् प्रातिभं ज्ञानम् इति प्रतिभया संस्कारविशेषेण निर्वर्तितम्। यथात्मनिवेदनम् यथा तस्य पदार्थस्यात्मा स्वरूपं तिन्निवेदनम् तदालम्बनमुत्पद्यते। तद् आर्षमित्याचक्षते** (व्योमशिवाचार्यः, इ.स.१९८४ : २१३- द्वितीयो भागः)। ... **आत्ममनसोः संयोगाद्यत् प्रातिभं ज्ञानं यथार्थनिवेदनं यथास्वरूपसंवेदनं संशयविपर्ययरहितं ज्ञानमुत्पद्यते तदार्षमित्याचक्षते विद्वांसः** (भट्टः, इ.स.१९९७ : ६२८)। ... **ऋषीणां गालवप्रभृतीनां यदतीतानागतविषयकं ज्ञानं तदार्षम् (उपस्कारः**, ९।२।१३)। त्यस्तो ज्ञान विशेषतः देवता र महर्षिहरूलाई हुन्छ भने कहिलेकाहिँ सामान्य व्यक्तिलाई पनि हुन्छ। त्यसै गरी आँखामा विशेष प्रकारको गाजल, गोडामा विशेष प्रकारको औषधिको विशेष प्रकारको लेपन, विशेष प्रकारको औषधिको गोली सिद्ध गरेर सिद्धि प्राप्त गरेका सिद्ध पुरुषलाई सूक्ष्म, व्यवहित र टाढा रहेका अर्थको जुन ज्ञान हुन्छ, त्यो सिद्धदर्शन हो- **प्रयत्नपूर्वकमञ्जनपादलेपखड्गगुलिकादिसिद्धानां दूश्यद्रष्टृणां सूक्ष्मव्यवहित-विप्रकृष्टेष्वर्थेषु यद् दर्शनं तत्** (प्रशस्तपादाचार्यः, इ.स.१९९७ : ६२९)। ... **यच्च सिद्धानां मन्त्रौषधिगुटिकाञ्जनादिना व्यवहितविप्रकृष्टार्थ-गोचरज्ञानं प्रतिसिद्धिगतानां यद्दर्शनम् (उपस्कारः**- ९।२।१३)। यी दुवै ज्ञान धर्मबाट हुन्छन्। प्रशस्तपादाचार्यले आत्मा र मनको संयोग र धर्मविशेषबाट आर्ष ज्ञान हुने स्पष्ट पारेका छन्- **आत्ममनसोः संयोगाद् धर्मविशेषाच्च यत् प्रातिभं यथार्थनिवेदनं ज्ञानमुत्पद्यते, तदार्षमित्याचक्षते** (इ.स.१९९७ : ६२८)। धर्मविशेषको व्याख्याका क्रममा श्रीधर भट्टले विद्या, तप, समाधिजस्ता कार्यबाट उत्पन्न प्रकृष्ट धर्म नै विशेष धर्म हो भनेका छन्- **विशिष्यत इति विशेषः, धर्म एव विशेषो धर्मविशेषः, विद्यातपःसमाधिजः प्रकृष्टो धर्मस्तस्मात् प्रतिभोदयः** (भट्टः, इ.स.१९९७ : ६२९)। वस्तुतः ज्ञानका लागि कारण त आत्मा र मनको संयोग हो तर त्यसलाई उक्त धर्मविशेषले सहयोग गर्ने हो- **कुतः कारणादेषु यथार्थज्ञानम्। आत्ममनसोः संयोगाद् असमवायिनः, धर्मविशेषाच्च निमित्तादिति** (व्योमशिवाचार्यः, इ.स.१९८४ : २१४- द्वितीयो भागः)। यसरी यस सूत्रमा भनिएको धर्मको तात्पर्य यही धर्मविशेष नै हो। त्यस्तो धर्मविशेष नहुने हो भने

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

आत्मा र मनको संयोगले मात्र उक्त ज्ञान जन्माउन सक्दैन भन्ने बुझ्नुपर्दछ। यी दुवै ज्ञानलई कसैले योगिप्रत्यक्षमा अन्तर्भूत मान्ने सूचना शङ्कर मिश्रले दिएका छन्- **तद्योगिप्रत्यक्षेऽन्तर्भावान्न विद्यान्तरमिति वृत्तिकृतः (उपस्कारः,** ९।२।१३)। तर प्रशस्तपादाचार्यले त आर्ष ज्ञानलाई चौथो विद्याको रूपमा नै मानेका छन्- **विद्यापि चतुर्विधा- प्रत्यक्षलैङ्गिकस्मृत्यार्षलक्षणा** (इ.स.१९९७ : ४४१)। यो लौकिक पुरुषलाई पनि हुने भएकाले योगिप्रत्यक्ष नमानेका होलान्- **आर्षं ज्ञानं चतुर्थी विद्यैव सा च ऋषीणां लौकिकानाञ्च भवति (उपस्कारः,** ९।२।१३)। प्रशस्तपादाचार्यले सिद्धदर्शनलाई अलग विद्या नमाने पनि योगिप्रत्यक्षमा पनि अन्तर्भाव गरेका छैनन्। अतः त्यसका बारेमा अलग चिन्तन गरेका छन् र परिस्थितिअनुसार प्रत्यक्ष वा अनुमानमा अन्तर्भूत हुने स्पष्ट पारेका छन्- **सिद्धदर्शनं न ज्ञानान्तरम्। ... तत् प्रत्यक्षमेव। ... तदप्यनुमानमेव।** केहीले सिद्धदर्शनलाई अलग विद्या मान्ने हुनाले प्रशस्तदेवले त्यसो भन्न परेको हो- **सिद्धदर्शनं विद्यान्तरमिष्टं परैस्तन्निषेधार्थमाह- सिद्धदर्शनं न ज्ञानान्तरम् इति। ...**(व्योमशिवाचार्यः, इ.स.१९८४ : २१५- द्वितीयो भागः)। **...सिद्धदर्शनमपि विद्यान्तरमिति केचिदिच्छन्ति तन्निवृत्त्यर्थमाह- सिद्धदर्शनं न ज्ञानान्तरम् इति। ...** (भट्टः, इ.स.१९९७ : ६२९)। तर ती को हुन् भन्ने विषयमा स्पष्टता छैन। जे होस् केहीले सिद्धदर्शनलाई भिन्न विद्या मान्दा रहेछन् र त्यस विषयमा प्रशस्तपादाचार्यले विमति राख्दा रहेछन् भन्ने स्पष्ट भयो। मेरो बुझाइमा सूत्रकार कणादले प्रत्यक्ष, अनुमिति, शाब्द, स्मृति, आर्ष र सिद्धदर्शन गरी छ प्रकारको विद्या मान्दछन् भने प्रमा भने प्रत्यक्ष, अनुमिति र शाब्द गरी तीन प्रकारको मान्दछन्। प्रशस्तपादाचार्यले प्रत्यक्ष, अनुमिति, स्मृति र आर्ष गरी विद्या चार प्रकारको मान्ने स्पष्ट नै भए पनि प्रमा भने प्रत्यक्ष र अनुमिति मान्दछन्॥

॥ इति वैशेषिकसूत्राणां नवमाध्याये द्वितीयमाह्निकम्॥

॥ समाप्तश्च नवमोऽध्यायः॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दशमाध्यायस्य

प्रथममाह्निकम्

नबाँ अध्यायमा अभाव, योगज सन्निकर्ष, अनुमान आदिको विवेचना गरियो। कारणको भेदपूर्वक आत्मगत गुणको भेद देखाउनु दशाँ अध्यायको काम हो। त्यसरी यस अध्यायको पहिलो आह्निकमा ज्ञानदेखि सुख र दुःख भिन्न हुन् भन्ने विवेचन गरिन्छ भने दोस्रो आह्निकमा समवायिकारण, असमवायिकारण र निमित्त कारणको विवेचनाका साथै वेदको प्रामाण्य सिद्धिपूर्वक वेदमा विहित कर्मको सफलताको विवेचन गरिन्छ।

सूत्रकारले यसभन्दा अघि आत्माको विशेष गुण ज्ञानको विवेचना गरेका थिए। त्यसै क्रममा सुख दुःखका बारेमा भन्दछन्–

इष्यनिष्टकारणविशेषाद् विरोधाच्च मिथः सुखदुःखयोरर्थान्तरभावः ॥१॥

इष्यनिष्टकारणविशेषात् = इष्ट र अनिष्ट कारणको भेदले (र)। **विरोधाच्च** = विरोधले (दुइटाको एकैचोटि एउटै आत्मामा सहावस्थान हुन नसक्ने भएकाले) पनि। **मिथः** = एक आपसमा। **सुखदुःखयोरर्थान्तरभावः** = सुख र दुःख फरक फरक गुण (हुन्)।

यस दुनियाँमा विभिन्न प्रकारका भ्रम हुन्छन्। ती भ्रममध्ये सुखलाई दुःख र दुःखलाई सुख ठान्ने भ्रम पनि प्रशस्तमात्रामा पाइन्छ। अझ भनौं हामीले दुःखदायी सांसारिक वस्तुलाई सुखदायी ठान्छौं भने दुःखलाई नै सुख ठान्छौं। तर सुख र दुःख भिन्न भिन्न वस्तु हुन् भन्ने जानकारी दिन माथिको सूत्र आएको हो। वस्तुतः सुख र दुःख एउटै वस्तु नभएर भिन्न भिन्न वस्तु हुन्। त्यसका लागि कारण दिइन्छ– **इष्यनिष्टकारणविशेषात्, विरोधाच्च**। इष्ट अर्थात् प्रिय वस्तुबाट सुख उत्पन्न हुन्छ। आफूलाई आनन्द दिने सुख दिने वस्तु नै इष्ट वस्तु वा प्रिय वस्तु हो। भोको मान्छेका लागि भोजन इष्ट वस्तु हो र त्यसले उसलाई सुख दिन्छ। अनिष्ट अर्थात् अप्रिय वस्तुले दुःख दिन्छ। आफूलाई दुःख, पीडा दिने वस्तु नै अनिष्ट वा अप्रिय हो। विष, सर्प, काँडो आदिले दुःख दिन्छन्। अतः यी अप्रिय वस्तु हुन्। यसरी दुःखका र सुखका कारण भिन्न भिन्न भएकाले स्वाभाविक रूपमा कार्य पनि भिन्न भिन्न नै हुन्छन्। कारणमा भेद भए पनि भिन्न नहुने भए घट र पटमा पनि भेद नहुनुपर्ने।

त्यस्तै परस्परमा विरोध भएकाले पनि यी भिन्न भिन्न हुन्। यदि सुख र दुःख एउटै भएका भए सुखको अनुभव भइरहेको अवस्थामा दुःख पनि हुनुपर्ने र दुःखको अनुभव भइरहेको अवस्थामा सुख पनि हुनुपर्ने। अर्थात् ती दुवैको स्थिति सँगै हुनुपर्ने तर त्यसो कदापि हुँदैन। यसरी सँगै दुइटाको अवस्थिति नहुने भएकाले यी दुइटा भिन्न भिन्न वस्तु हुन्।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

न्याय दर्शनमा सुखलाई पनि दुःखको रूपमा परिगणना गरिएको त सांसारिक सुख दुःखजस्तै नै हो भन्ने जानकारी दिनका लागि हो र सांसारिक सुखका पछि नलागी ती वस्तुमा वैराग्य उत्पन्न गराएर आध्यात्मिक चिन्तनमा लाग्नुपर्छ भन्ने ज्ञापन गर्न मात्र हो॥

ठिक छ सुख र दुःख परस्पर भिन्न होलान् तर स्मृति र अनुभव अभिन्न भएझैं सुख र दुःख ज्ञानभन्दा त अभिन्न हुन् भन्ने विचारमा सूत्रकार भन्दछन्–

संशयनिर्णयान्तराभावश्च ज्ञानान्तरत्वे हेतुः ॥२॥

संशयनिर्णयान्तराभावश्च = संशय र निर्णयभित्र नपर्नु पनि। **ज्ञानान्तरत्वे** = (सुख र दुःख) ज्ञानभन्दा भिन्न हुन् (भन्ने कुराको)। **हेतुः** = साधक (हो)।

संशय र निर्णयभन्दा भिन्न हुनु अर्थात् यीभित्र नपर्नु नै सुख र दुःख ज्ञानदेखि भिन्न हुन् भन्ने कुरामा हेतु हो। सुख र दुःख न निर्णयभित्र पर्छन्, न संशयभित्र अर्थात् न निर्णयका रूपमा अनुभूत हुन्छन् न संशयका रूपमा। ज्ञान त या निर्णयका रूपमा अनुभूत हुन्छ, या त संशयका रूपमा। निर्णय यो यस्तै नै हो भन्ने आकारको हुन्छ र संशय यो हो कि त्यो हो भन्ने आकारको हुन्छ। तर सुख र दुःख यो यसै हो अथवा यो यसो हो कि त्यसो हो भन्ने आकारका हुँदैनन्। यसरी संशय र निर्णयभित्र नपर्नु नै सुख र दुःख ज्ञानभन्दा अलग हुन् भन्ने कुराको हेतु वा लिङ्ग हो।

अन्तर शब्दका अनेक अर्थमध्ये भित्रको/भित्री (आभ्यन्तर) र भेद पनि हुन्। सूत्रमा **संशयनिर्णयान्तर..** र **ज्ञानान्तर...** गरी दुई ठाउँमा अन्तर शब्दको प्रयोग गरिएको छ। पहिलो अन्तरको अर्थ भित्रको/आभ्यन्तर भन्ने हो भने दोस्रोको अर्थ भेद हो। अर्थात् संशय र निर्णयभित्रको अभाव अर्थात् तीभित्र नपर्नु ज्ञानदेखि भिन्न हो भन्नेमा कारण हो भनिएको हो– **सुखदुःखयोर्ज्ञानान्तरत्वे ज्ञानभिन्नत्वे संशयनिर्णयाभ्यन्तरत्वाभावो हेतुर्लिङ्गमित्यर्थः** (उपस्कारः– १०।१।२)॥

सुख र दुःख ज्ञानदेखि भिन्न हुन् भन्ने कुरामा अर्को हेतु दिइन्छ–

तयोर्निष्पत्तिः प्रत्यक्षलैङ्गिकाभ्याम् ॥३॥

तयोः = ती संशय र निर्णयको। **उत्पत्तिः** = उत्पत्ति। **प्रत्यक्षलैङ्गिकाभ्याम्** = प्रत्यक्ष र अनुमान प्रमाणबाट हुन्छ।

प्रमा भनेको यथार्थ ज्ञान हो, त्यसै प्रमालाई निर्णय पनि भन्न सकिन्छ। त्यो निर्णय प्रमाणबाट उत्पन्न हुन्छ। जस्तो आफ्नो अगाडि एउटा घैंटो देखेर यो घैंटो हो भन्ने जुन ज्ञान हुन्छ, त्यो निर्णयात्मक ज्ञान हो। यस्तो ज्ञानको जनक प्रत्यक्ष प्रमाण हो। प्रत्यक्षको करण इन्द्रिय हो। अतः इन्द्रिय प्रत्यक्ष प्रमाण हो। माथि भनिएको घटविषयक ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान हो। तर कहिलेकाहिँ अलिक टाढा भइयो, केही अँध्यारो आदि भयो

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

भने यो घट हो वा होइन भन्ने निश्चयका साथ भन्न सकिँदैन अर्थात् संशयात्मक ज्ञान हुन्छ। त्यस्तो संशयको कारण पनि प्रत्यक्ष प्रमाण नै हो। यसै गरी लैङ्गिक ज्ञान (अनुमिति) पनि निर्णयात्मक र संशयात्मक हुन्छ। यस व्याख्याबाट निर्णय र संशयको निष्पत्ति प्रत्यक्ष र अनुमान प्रमाणबाट हुन्छ भन्ने निश्चय हुन्छ तर सुख र दुःखको उत्पत्ति प्रत्यक्ष र अनुमानबाट हुँदैन अपितु कुनै वस्तुको उपभोगबाट हुन्छ। इष्ट अर्थात् प्रिय वस्तुको उपभोग वा प्रयोगबाट सुख उत्पन्न हुन्छ। अनिष्ट अर्थात् अप्रिय वस्तुले दुःख दिन्छ। अनिष्ट वस्तुको उपभोगले दुःख पाइने हो। यसरी संशय र निर्णय अनि सुख र दुःखको उत्पत्तिको कारणमा नै भेद भएकाले सुख र दुःख ज्ञानदेखि भिन्न भिन्न हुन्॥

माथिका दुइटा सूत्रमा सुख र दुःखदेखि ज्ञान भिन्न हो भन्ने देखाउन ज्ञानमात्रको भेद देखाइएको थियो भने अब त्यसै विषयलाई अझ स्पष्ट पार्न अनुमिति ज्ञानदेखि सुख र दुःखको भेद बताइन्छ–

अभूदित्यपि ॥४॥

अभूत् = थियो, भयो। **इति** = यस्तो प्रकारको (व्यवहार हुनाले)। **अपि** = पनि।

अनुमिति ज्ञानमा थियो, हुने छ आदि व्यवहार हुने तर सुख र दुःखमा थियो, हुने छ आदि व्यवहार नहुने भएकाले अनुमितिदेखि सुख दुःख भिन्न हुन् भन्ने स्पष्ट हुन्छ।

न्याय दर्शनको **अथ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानं पूर्ववत् शेषवत् सामान्यतोदृष्टञ्च** (१।१।५) भन्ने सूत्रको व्याख्यामा भाष्यकार वात्स्यायनले **सद्विषयञ्च प्रत्यक्षं सदसद्विषयञ्चानुमानम्** अर्थात् 'प्रत्यक्षको विषय वर्तमान हो, अनुमितिका भने वर्तमान, भूत र भविष्य तीनै कालका विषय हुन्' भनेका छन्। यस सूत्रको व्याख्यामा उक्त विषयलाई सम्झनु उत्तम हुन्छ। वर्तमान कालमा रहेका विषयका साथै भूत र भविष्यमा रहेका वस्तु पनि अनुमितिका विषय हुन सक्छन् अर्थात् भूत र भविष्यका विषयको पनि वर्तमानमा नै अनुमिति हुन सक्छ। तर बितेको सुखको स्मरणसम्म हुन्छ र भविष्यको सुखको इच्छासम्म हुन्छ। भूत र भविष्यको सुख र दुःखको अनुभूति हुन सक्दैन। तात्पर्य के हो भने अनुमिति ज्ञान हुन वस्तुको उपभोगको आवश्यकता छैन, कुनै प्रकारले व्याप्तियुक्त लिङ्गको ज्ञान गरेपछि अनुमिति सम्भव छ, त्यो वर्तमान, भूत, भविष्यविषयक नै किन नहोस्। परन्तु सुख र दुःखका लागि भने वस्तुको उपभोग हुनुपर्छ। वर्तमान वस्तुको उपभोग वा प्रयोग हुन सक्छ र त्यसबाट सुख र दुःख हुन सक्छन् तर भूत र भविष्यका वस्तुको उपभोग गर्न नै नसकिने भएकाले तिनीहरूको उपभोगबाट सुख र दुःख हुन्छन् भन्ने कुरो गर्नै सकिँदैन यस भेदले नै अनुमितिदेखि सुख र दुःखको भेद सिद्ध हुन्छ भन्नु नै प्रस्तुत सूत्रको मूल आशय हो॥

यसै प्रसङ्गमा ज्ञानदेखि सुख र दुःख भिन्न हुन् भन्ने कुरो स्पष्ट पार्न सूत्रकारले अर्को हेतु प्रस्तुत गर्दछन्–

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सति च कार्य्यादर्शनात् ॥५॥

सति च = (कारण) भए तापनि। **कार्य्यादर्शनात्** = कार्य नदेखिएकाले।

इन्द्रियार्थसन्निकर्ष र व्याप्तियुक्त लिङ्गज्ञानादि हुँदा प्रत्यक्ष ज्ञान र अनुमिति ज्ञान हुने तर सुख र दुःख नहुने भएकाले पनि ज्ञानदेखि सुख र दुःख भिन्न हुन् भन्ने सिद्ध हुन्छ।

कारणमा पूर्णता आयो भने अवश्य पनि कार्य हुन्छ। प्रत्यक्षका लागि इन्द्रियार्थसन्निकर्षादि कारण हुन् भने अनुमितिका लागि व्याप्तियुक्त लिङ्गको प्रत्यक्ष आदि कारण हुन्। ती कारण भएपछि अवश्य पनि प्रत्यक्ष र अनुमितिरूप कार्य हुन्छन्। यदि ती ज्ञान र सुख अनि दुःख अभिन्न हुन्थे भने तिनीहरूको कारण पनि एउटै हुन्थ्यो र दुवैथरी कार्य सँगै हुन्थे। तर प्रत्यक्ष र अनुमिति हुँदा पनि सुख र दुःख नहुने भएकाले तिनीहरू भिन्न भिन्न हुन् भन्ने स्पष्ट हुन्छ॥

यसै प्रसङ्गमा ज्ञानदेखि सुख र दुःख भिन्न हुन् भन्ने सिद्ध गर्न अर्को हेतु प्रस्तुत गरिन्छ–

एकार्थसमवायिकारणान्तरेषु दृष्टत्वात् ॥६॥

एकार्थसमवायिकारणान्तरेषु = एउटै अर्थमा समवाय सम्बन्धले रहेका भिन्न वस्तु (विजातीय वस्तु) कारणका रूपमा। **दृष्टत्वात्** = देखिएकाले।

एउटै आत्मामा समवाय सम्बन्धले रहेका विजातीय वस्तु नै सुख र दुःखका कारण भएका र प्रत्यक्ष र अनुमितिमा त्यस्तो नभएकाले पनि ज्ञानदेखि सुख र दुःख भिन्न हुन् {सुख र दुःखका असाधारण कारण अनि कार्य (सुख र दुःख) एउटै आत्मामा समवाय सम्बन्धले रहेका हुन्छन्}।

तयोर्निष्पत्तिः प्रत्यक्षलैङ्गिकाभ्याम् (१०।१।३) भन्ने सूत्रमा ज्ञान अनि सुख र दुःखको उत्पत्तिको कारणमा नै भेद भएकाले सुख र दुःख ज्ञानदेखि भिन्न भिन्न हुन् भन्ने विवेचन गरिएको थियो त्यस्तै कारणका भेदले ज्ञानदेखि सुख र दुःख भिन्न हुन् भन्ने तर्क यस सूत्रमा पनि गरिएको छ–

सुख र दुःख आत्मामा समवाय सम्बन्धले उत्पन्न हुन्छन्। सुख उत्पन्न हुन आत्मामा नै समवाय सम्बन्धले रहेका धर्म, सुखमा हुने राग, सुखको कारणको इच्छा, ती कारणलाई प्राप्त गर्ने यत्न आदि चाहिन्छन्, अर्थात् ती सुखका कारण हुन् भने अधर्म, सर्प, काँडो आदि अनिष्टको ज्ञान दुःखका कारण हुन्। यसरी सुख र दुःखका कारण पनि समवाय सम्बन्धले आत्मामा रहने र कार्य पनि आत्मामा रहने अवस्था देखिन्छ। तर ज्ञानको त्यस्तो स्थिति देखिँदैन। हुन त सविकल्पक प्रत्यक्षको कारण निर्विकल्पक प्रत्यक्ष हुन्छ। त्यस्तै अनुमितिका पनि व्याप्तिज्ञानादि कारण हुन् र यिनीहरू आत्मामा नै समवाय सम्बन्धले रहन्छन् तर यिनीहरू विजातीय नभएर

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सजातीय नै हुन्। सुख र दुःखका कारण भने विजातीय हुन्। यही भेदले गर्दा नै ज्ञानदेखि सुख र दुःख भिन्न हुन् भन्ने मान्नुपर्छ॥

यदि कार्यभेद कारणभेदजन्य हो भने कारणमा भेद नभएकाले हात खुट्टा, पिठ्युँ आदिमा भेद नहुनुपर्ने नि? किनकि यिनीहरूको कारणमा भेद छैन नि त? भन्ने आशङ्कामा सूत्रकार भन्दछन्-

एकदेश इत्येकस्मिन् शिरः पृष्ठमुदरं मर्माणि तद्विशेषस्तद्विशेषेभ्यः ॥७॥

एकस्मिन् = एउटै (शरीरमा) रहेका। **एकदेशे** = एकदेशमा (अवयवमा)। **शिरः** = (कुनैमा) शिर। **पृष्ठम्** = (कुनैमा) पिठ्युँ। **उदरम्** = कुनैमा (पेट)। **मर्माणि** = (कतै) मर्मस्थान। **इति** = यस्तो। **तद्विशेषः** = त्यो त्यो भेद (भेदात्मक व्यवहार)। **तद्विशेषेभ्यः** = तिनीहरूको कारणका भेदले (हो)।

सूत्रको अर्थ गर्दा इति पदलाई प्रत्येक अङ्गसँग जोड्नु उत्तम हुन्छ। फलतः यस्तो अर्थ उपयुक्त हुन्छ- **एकस्मिन्** = एउटै (शरीरमा) रहेका। **एकदेशे** = एकदेशमा (अवयवमा)। **शिरः इति** = (कुनैमा) शिर यस्तो। **पृष्ठम् इति** = (कुनैमा) पिठ्युँ यस्तो। ... बाँकी माथिझैं नै।

हाम्रा शरीरमा भएका सबै अङ्गमा एउटै व्यवहार हुँदैन अपितु कुनैलाई टाउको भनिन्छ, कुनैलाई पाउ भनिन्छ, कुनैलाई हात भनिन्छ। यस्तो भेदात्मक व्यवहारको कारण ती अङ्गहरूको कारणका भेदले हो। जुन खालको समवायिकारणबाट शिर बनेको हुन्छ, त्यही खालको समवायिकारणबाट हात बनेको हुँदैन यदि कारण एउटै हुन्थ्यो भने कार्यमा पनि भेद हुँदैनथ्यो। जस्तो घट र पटको समवायिकारणको भेदले घट र पट भिन्न भिन्न हुन्छन्। त्यस्तै यहाँ पनि बुझ्नुपर्छ। परमाणुहरूमा समानता भए तापनि आ-आफ्ना समवायिकारणका भेदले कार्यमा भेद आउने भएकाले हात, शिर आदि कार्यका कारणमा भेद छैन भन्न सकिँदैन। अतः निष्कर्षमा यस विवेचनबाट आत्मामा रहेका विशेष गुण ज्ञान, सुख, दुःख आदि एकआपसमा भिन्न हुन् भन्ने जानियो॥

ध्येय विषय- यस आह्निकको पहिलो सूत्रका माध्यमले सुख र दुःखलाई एकआपसमा भिन्न हुन् भन्ने सिद्ध गरियो। त्यसपछिका पाँचओटा सूत्रले ती सुख र दुःख ज्ञानदेखि भिन्न हुन् भन्ने सिद्ध गरियो। अर्थात् ल ठिक छ सुख र दुःख भिन्न होलान् तर ज्ञानदेखि त ती अभिन्न मानौं न त भन्ने प्रसङ्गमा ती ज्ञानदेखि भिन्न हुन् भन्ने सिद्ध गरिएको हो। तर जब पहिलो सूत्रका माध्यमले ती एकआपसमा भिन्न भिन्न हुन् भन्ने सिद्ध गरिसकेपछि आफू आफू एकआपसमा भिन्न भिन्न भए पनि ती ज्ञानदेखि त अभिन्न हुन् भन्ने तर्क वा प्रश्न गर्नुको अर्थ के? किनकि ज्ञान भनेर एउटा गुणलाई लिँदा दुइटा भिन्न चिज त्यस ज्ञानभित्र ज्ञानदेखि अभिन्न हुँदै कसरी अन्तर्भूत हुन सक्दछन् र? भन्नुको तात्पर्य जब सुख र दुःखलाई भिन्न भिन्न रूपमा स्वीकार

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

गरियो, तब ती ज्ञानसँग अभिन्न हुनु भनेको त दुइटा पुनः आफैमा अभिन्न हुनु हो। भिन्न भिन्न भएर एउटा ज्ञानसँग अभिन्न कसरी हुन पुग्दछन् र? अतः यहाँ पहिलो सूत्र अन्तमा दिँदा मिल्दो चिन्तन हुन्छ। अर्थात् पहिले ज्ञानदेखि सुख र दुःख अभिन्न हुन् भन्ने आशङ्कापूर्वक ज्ञानदेखि सुख र दुःखको भेद देखाउने र त्यसो भए ज्ञानदेखि सुख र दुःख भिन्न भए पनि ती दुइटालाई त आफैमा अभिन्न मानौं न भन्ने जिज्ञासाका साथ तिनको पनि एकआपसमा भेद देखाउनु नै उत्तम हो। हुन त एउटै ज्ञानको पनि भेद हुन्छ। कहिले ज्ञान अनुकूल हुन्छ भने कहिले प्रतिकूल हुन्छ। अतः सुखलाई अनुकूल ज्ञानभित्र पारौं दुःखलाई प्रतिकूल ज्ञानभित्र पारौं भन्न सकिएला। त्यही सोचेर नै सूत्रको निर्माण भएको हो भन्न सकिएला। त्यसो भन्न पनि त पहिले ज्ञानको भेद स्वीकार गरिएको छ भन्ने मान्नुपर्ने होला। जुन चिन्तन पाइँदैन॥

॥ इति वैशेषिकदर्शने दशमाध्याये प्रथममाह्निकम्॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

दशमाध्यायस्य

द्वितीयमाह्निकम्

पहिलो आह्निकमा ज्ञानदेखि सुख र दुःखको भेदको विवेचन गरियो। अब दोस्रो आह्निकमा समवायिकारण, असमवायिकारण र निमित्तकारणको विवेचनाका साथै वेदको प्रामाण्य सिद्धिपूर्वक वेदविहित कर्मको साफल्यको विवेचना गरिन्छ।

कारणमिति द्रव्ये कार्यसमवायात् ॥१॥

द्रव्ये = द्रव्य पदार्थमा। **कारणमिति** = कारण (समवायिकारण) हो यस्तो (व्यवहार हुन्छ)। **कार्यसमवायात्** = (द्रव्य, गुण आदि) कार्यको (द्रव्यरूप कारणमा) समवाय सम्बन्ध हुनाले।

द्रव्यमा नै अवयवी द्रव्य, गुण र कर्मरूप कार्यहरू समवाय सम्बधले रहने हुनाले द्रव्य नै तिनीहरूको समवायिकारण हो। सूत्रमा भएको कारण शब्द समवायिकारणका लागि आएको हो भन्ने विषय कार्यसमवायात् पदमा रहेको समवाय शब्दबाट जानिन्छ। अन्यथासिद्धि शून्य भइकन नियमतः कार्यमात्रदेखि अव्यवहित पूर्व रहने वस्तु नै कारण हो र त्यो समवायी, असमवायी र निमित्त गरी तीन प्रकारको हुन्छ भन्ने विषय कारिकावलीमा स्पष्ट पारिएको छ–

अन्यथासिद्धिशून्यस्य नियता पूर्ववर्त्तिता।

कारणत्वं भवेत्तस्य त्रैविध्यं परिकीर्तितम्॥ (का.१६)

ती कारणमध्ये जुन कारणमा कार्य समवाय सम्बन्धले उत्पन्न हुन्छ (रहन्छ), त्यो नै समवायिकारण हो। कार्यमात्रका लागि प्रायोगिक र शाब्दिक रूपमा द्रव्यलाई समवायिकारण भनिने र जानिने अनि कार्य (अवयवी द्रव्य, गुण र कर्म) द्रव्यमा नै समवाय सम्बन्धले उत्पन्न हुने र रहने भएकाले द्रव्य नै कार्यमात्रको समवायिकारण हो॥

द्रव्य समवायिकारण मात्रै हो कि? भन्ने जिज्ञासामा सूत्रकार भन्दछन्–

संयोगाद्वा ॥२॥

संयोगाद्वा = अथवा संयोगद्वारा (द्रव्य कार्यको निमित्तकारण पनि हुन्छ)।

जस्तै कुनै घैँटो उत्पन्न हुन कपाल समवायिकारण हो, दण्डादि निमित्त कारण हुन्। कपालमा दण्डको संयोग हुने र घटको निर्माणमा त्यो संयोगद्वारा दण्डमा कारणता आउने हुनाले दण्ड घटको निमित्त कारण हो।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

शङ्कर मिश्रले प्रस्तुत सूत्र द्रव्यको निमित्तकारणत्व सिद्ध गर्न आएको हो भन्ने व्याख्या गरे तापनि केही व्याख्याताले यो सूत्र निमित्त कारण सिद्ध गर्न नआएर द्रव्यको समवायिकारणत्व नै सिद्ध गर्न आएको व्याख्या गरेका छन्, जुन उपयुक्त पनि देखिन्छ। त्यो यस्तो छ- कुनै पनि कार्यका लागि द्रव्य समवायिकारण हो। अर्थात् त्यो द्रव्यका अवयवहरू समवायिकारण हुन्। कुनै कार्य बन्न ती समवायिकारणको एकआपसमा संयोग हुनुपर्छ। त्यो संयोग कार्यको असमवायिकारण हो। संयोगको आश्रय पनि द्रव्य नै हुन्छ : ती अवयव नै हुन्छन्। यसरी कार्यको असमवायिकारण बनेको संयोगको आश्रय भएकाले पनि अवयव द्रव्य, कार्य द्रव्यका समवायिकारण हुन् अर्थात् द्रव्य समवायिकारण हो॥

कर्ममा भएको कारणत्वका बारेमा सूत्रकार भन्दछन्-

कारणे समवायात् कर्माणि ॥३॥

कारणे = कारणमा। **समवायात्** = समवाय सम्बन्धले रहने हुनाले। **कर्माणि** = कर्महरू (संयोग, विभागका असमवायिकारण हुन्)।

शङ्कर मिश्रले यस सूत्रको व्याख्याका क्रममा उपस्कारमा **असमवायिकारणानीति शेषः** भन्ने पद आकांक्षित छ भनेका छन्। कारणमा समवाय सम्बन्धले रहेको हुनाले संयोग, विभाग अनि वेग र स्थितिस्थापकाख्य संस्कारप्रति कर्म असमवायिकारण हुन्छ। जस्तै घैंटो उत्पन्न हुन पहिले कपालको संयोग उत्पन्न हुनुपर्छ। त्यसरी दुइटा कपालको संयोगका लागि एउटा वा दुवै कपालमा कर्म उत्पन्न हुनुपर्छ। कपालमा कर्म उत्पन्न भएपछि पहिले रहेको आकाशदेशसँग विभाग पैदा हुन्छ र पूर्वसंयोगको नाश भएर उत्तरदेश संयोग वा दुई कपालको संयोग हुन्छ। यद्यपि यो कपालद्वयको संयोग घटका लागि कारण हो, अपितु यो संयोग स्वयम्मा कार्य पनि हो किनकि जन्मेको हो र त्यो संयोगका लागि कपाल समवायिकारण हो भने त्यसमा भएको कर्म असमवायिकारण हो। त्यसरी नै कुनै दुइटा वस्तुको विभाग हुँदा ती दुवैमा वा दुईमध्ये एउटामा कर्म उत्पन्न हुनुपर्छ अनि विभाग पैदा हुन्छ, त्यस विभागका लागि कर्म असमवायिकारण हो। यसरी ती विभाग र संयोगको कारणमा कर्म समवाय सम्बन्धले रहेर ती संयोग र विभागको असमवायिकारण हुन्छ। सूत्रमा रहेको समवायात् पदको अर्थ संयोग वा विभागको कारणमा कर्म समवाय सम्बन्धले रहेको हुनाले भन्ने हो॥

जसरी कतिपय गुणका लागि कर्म असमवायिकारण हो भन्ने माथि व्याख्या गरियो, त्यसरी नै रूपादि गुणका लागि रूपादि गुण नै असमवायिकारण हुन् भन्ने विवेचन गरिन्छ-

तथा रूपे कारणैकार्थसमवायाच्च ॥४॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तथा = त्यसरी (नै)। **रूपे** = रूपमा (असमवायिकारण हो भन्ने व्यवहार हुन्छ)। **कारणैकार्थसमवायाच्च** = (कार्यको) समवायिकारण बसेको ठाउँमा नै समवाय सम्बन्धले रहेकाले पनि।

त्यसरी नै कारणगत रूपमा कार्यगत रूपका लागि असवायिकारणत्व हुन्छ, कार्यगत रूपादिको (समवायि)कारण वस्तुसँग नै तिनै रूपादि कार्यका कारण (असमवायिकारण) बनेका रूपादि समवाय सम्बन्धले बस्ने हुनाले।

जसरी कर्म संयोगादि कार्यको कारणमा समवाय सम्बन्धले बसेकाले संयोगादिको असमवायिकारण हुन्छ, त्यसरी नै रूपादि पनि तिनीहरूको समवायिकारणसँगै ती समवायिकारणको कारणमा समवाय सम्बन्धले रहने भएकाले रूपादिका लागि असमवायिकारण हुन्छन्। जस्तो घटगत रूपका लागि कपालगत रूप असमवायिकारण हो। सूत्रमा भएको रूप पदले रस, गन्ध, स्पर्श, सङ्ख्या, परिमाण आदि बुझ्नुपर्छ भने तथा पदले जसरी कर्म असमवायिकारण हो, त्यसरी नै रूपादि पनि रूपादिका लागि असमवायिकारण हुन् भन्ने बुझ्नुपर्छ।

सूत्रमा कारणैकार्थसमवायात् भन्ने पद आएको छ। त्यसको अर्थ रूपादि कार्यको घटादि समवायिकारण र रूपादि (कपालादिगत) असमवायिकारण एउटै वस्तुमा (कपालमा) समवाय सम्बन्धले बस्ने हुनाले भन्ने हो।

यस प्रसङ्गमा कारणैकार्थप्रत्यासत्ति र कार्यैकार्थप्रत्यासत्ति भन्ने पदको अर्थ बुझ्नु आवश्यक देखिन्छ। कारणैकार्थप्रत्यासत्तिलाई महती अर्थात् महान् सम्बन्ध मानिन्छ भने कार्यैकार्थप्रत्यासत्तिलाई लघ्वी अर्थात् लघु सम्बन्ध मानिन्छ। जस्तो प्रस्तुत सूत्रमा भनिएको घटगत रूपका लागि असमवायिकारण कपालगत रूप हो भने माथिको सूत्रमा व्याख्या गरिएको संयोगादिका लागि कर्म असमवायिकारण हो। माथि दुइटा कपालको संयोगको चर्चा गरिएको छ, त्यो कर्मजन्य भएकाले आफैमा एउटा कार्य हो। त्यसका लागि समवायिकारण कपाल हो। संयोग त्यही कपालमा रहेको छ भने असमवायिकारण मानिएको कर्म पनि त्यही कपालमा समवाय सम्बन्धले रहेको छ। यसरी कार्य संयोग हो र त्यो संयोग कपालमा छ, अनि त्यही कार्य रहेको कपालमा नै कर्म पनि समवाय सम्बन्धले रहेको छ। अतः कार्य र कर्म (असमवायिकारण) एउटै ठाउँमा रहेको देखियो। कार्यसँग एउटै अर्थमा समवाय सम्बन्धले रहेको कारण भन्ने अर्थ आयो। अर्थात् यहाँ साक्षात् बसाइ भयो जहाँ कार्य छ, त्यहाँ नै (कार्यसँग नै) कारण पनि बसेको छ। अतः कार्यैकार्थप्रत्यासत्तिद्वारा संयोग आदिका लागि कर्म असमवायिकारण हो।

कारणैकार्थप्रत्यासत्ति केही लामो हुन्छ। त्यसो भएकाले नै यसलाई महती भनिएको हो। जस्तो घटरूपको समवायिकारण घट हो अर्थात् घटमा नै रूप छ। यस प्रसङ्गमा रूप कार्य हो। माथि संयोग रूप कार्य जहाँ बसेको थियो कर्मरूप असमवायिकारण पनि त्यहाँ (कपालमा) नै थियो भने यहाँ घटरूप कार्य घटमा छ र

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

त्यसको असमवायिकारण मानिएको रूप कपालमा छ। कार्य जहाँ हुनुपर्छ कारण पनि त्यहाँ नै हुनुपर्छ भन्ने सामान्य सिद्धान्तको विरोध देखियो। तर कुनै न कुनै सम्बन्धले त कार्य र कारण एकै ठाउँमा नै राख्नुपऱ्यो अतः लामो सम्बन्धको कल्पना गरियो। यहाँ घटको रूप कार्य हो। त्यो घटमा छ, जुन (घट) कारण हो। त्यो कारण (घट) कपालमा छ र घटको रूपको असमवायिकारण कपालको रूप पनि कपालमा नै छ। यसरी घटरूपको कारण(घट)सँग नै घटरूपको असमवायिकारण कपालरूप कपालमा बसेको देखियो। घटरूपका लागि असमवायिकारण बनेको कपालको रूप कपालमा समवायसम्बन्धले रहेको छ। प्रस्तुत सूत्रमा भएको कारणैकार्थसमवायात् भन्ने पदको तात्पर्य यही हो॥

कुनै पनि अवयवी द्रव्य(कार्य द्रव्य)का लागि अवयवको संयोग असमवायिकारण हो–

कारणसमवायात् संयोगः पटस्य ॥५॥

कारणसमवायात् = (कार्यको) कारणमा समवाय सम्बन्धले रहेकाले। **पटस्य** = पट कार्यका लागि। **संयोगः** = संयोगचाहिँ (असमवायिकारण हो)।

अयववी द्रव्य(कार्य द्रव्य)को समवायिकारण अवयवमा अवयवको संयोग समवाय सम्बन्धले रहेको हुनाले उक्त कार्यका लागि त्यो संयोग असमवायिकारण हुन्छ।

त्यसो भए गुणहरू कार्यमात्रका लागि कारणैकार्थप्रत्यासत्तिद्वारा नै असमवायिकारण हुने हुन् त भन्ने आशङ्का पनि कसैलाई होला भन्ने कारणले त्यो स्पष्ट पार्न पनि यो सूत्र आएको देखिन्छ।

घट निर्माण हुन कपालको आवश्यकता पर्छ। तर कपालले मात्र हुँदैन। कपालको मेलन पनि हुनुपर्छ। त्यही मेलन नै संयोग हो। यहाँ कार्य घट हो र त्यो घट समवाय सम्बन्धले कपालमा (कारणमा) बस्छ। कपालका अतिरिक्त अर्को कारण कपालको मेलन हो र त्यो मेलन अर्थात् संयोग पनि समवाय सम्बन्धले कपालमा नै बस्छ। यसरी लघु कार्यैकार्थसमवाय सम्बन्धले कार्य र कारण दुवै नै एउटै अर्थमा बसेको देखियो। यसरी संयोग पनि असमवायिकारण देखियो र लघु नै सम्बन्ध पनि देखियो। सूत्रमा पटस्य भनिएको छ। तदनुसार पनि विश्लेषण गरौं– पट अर्थात् कपडाको समवायिकारण धागो हो भने धागाको संयोग असमवायिकारण हो। त्यो कपडा धागामा नै समवाय सम्बन्धले बसेको छ भने धागाको संयोग पनि धागामा नै समवाय सम्बन्धले बसेको छ। यसरी कार्यैकार्थसमवाय सम्बन्धले संयोग पनि असमवायिकारण हो॥

कतै त संयोग महान् सम्बन्धले कारण बनेको हुन्छ–

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

कारणकारणसमवायाच्च ॥६॥

कारणकारणसमवायाच्च = कारणको कारणमा समवायसम्बन्धले रहने भएकाले (संयोग असमवायिकारण हुन्छ)।

गत सूत्रमा रहेको संयोग पदको अनुवृत्ति आउँछ। कुनै कार्यको समवायिकारणको समवायिकारणमा रहेको संयोग पनि त्यस कार्यका लागि असमवायिकारण हुन्छ। जस्तो कुनै ठूलो कपासको डल्लो छ। त्यसमा रहेको परिमाण पनि महत् नै मानिन्छ। त्यस परिमाणको समवायिकारण त्यस कपासको डल्लो हो र असमवायिकारण त्यस डल्लाका अवयवहरूको शिथिल संयोग हो, जसलाई प्रचय भनिन्छ। परिमाणका कारणमध्ये एउटा प्रचय हो। त्यस डल्लाका अवयवमा शिथिल संयोग नभएको भए त्यो रुईको डल्लोमा महत्परिमाण हुँदैनथ्यो, अतः त्यो शिथिल संयोग कारण हो। यहाँ महत्त्वको समवायिकारण रुईको डल्लो हो भने त्यस डल्लाका समवायिकारण त्यसका अवयवहरू हुन्। अनि तिनै अवयवमा रहेको शिथिल संयोग महत्त्वको असमवायिकारण हो। रुईमा रहेको महत्त्व कार्य हो भने त्यसको कारण रुई हो। त्यो रुई अवयवमा रहेको र त्यही अवयवमा शिथिल संयोग, जुन महत्त्वको असमवायिकारण हो। यसरी कारणैकार्थप्रत्यासत्तिद्वारा रुईमा रहेको महत्त्वको असमवायिकारण शिथिल संयोग हुन पुग्छ॥

माथिका सूत्रमा गुण र कर्मको असमवायिकारणत्वको व्याख्या गरियो कतिपय गुण कार्यका निमित्त कारण बन्छन्–

संयुक्तसमवायादग्नेर्वैशेषिकम् ॥७॥

संयुक्तसमवायात् = संयुक्तसमवाय सम्बन्धले। **अग्नेः** = आगाको। **वैशेषिकम्** = विशेष गुण (निमित्त कारण बन्छ)।

रूपादि पाकज गुणका लागि अग्निको विशेषगुण (उष्ण स्पर्श) संयुक्तसमवाय सम्बन्धले निमित्त कारण हुन्छ। जब घैंटालाई आगामा राखिन्छ, तब घैंटामा रूपको परिवर्तन हुन्छ, अर्थात् रक्त रूप आउँछ। त्यस रक्त रूपका लागि घैंटो समवायिकारण हो भने अग्निको संयोग असमवायिकारण हो अनि अग्निमा रहेको उष्ण स्पर्श गुण निमित्त कारण हो। यसरी गुण निमित्त कारण पनि हुन्छ भन्नु नै यस सूत्रको मूल आशय हो। घटसँग अग्निको संयोग हुन्छ। अतः अग्नि संयुक्त हो। त्यस संयुक्त अग्निमा उष्ण स्पर्श समवाय सम्बन्धले रहन्छ। अतः संयुक्तसमवाय सम्बन्धले अग्निमा रहेको उष्ण स्पर्श घटादिगत पाकज रूपादिका लागि निमित्त कारण हो। अझ यस सम्बन्धलाई स्वसमवायिसंयुक्तसमवाय सम्बन्ध भन्नुपर्छ।

निम्नानुसार पनि जोड्न सकिन्छ– स्व=अग्निमा रहेका उष्ण स्पर्श, त्यसको आश्रय=अग्नि। त्यससँगको संयुक्त घट, घटमा पाकज रूपादिको समवाय सम्बन्ध।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

त्यही सम्बन्धले = स्वाश्रयसंयुक्तसमवाय सम्बन्धले अग्निगत उष्ण स्पर्श घटगत रूपको निमित्त कारण बन्छ॥

वेदको प्रामाण्यलाई दरो बनाउने उद्देश्यका साथ सूत्रकार भन्दछन्–

दृष्टानां दृष्टप्रयोजनानां दृष्टभावे प्रयोगोऽभ्युदयाय ॥८॥

दृष्टनाम् = (प्रत्यक्षादि प्रमाणद्वारा) प्रत्यक्षीकृत (र)। **दृष्टप्रयोजनानाम्** = (वेदादि शास्त्रद्वारा) प्रयोजनका बारेमा ज्ञान प्राप्त गरिएका कर्मका फलहरू। **दृष्टभावे** = दृष्ट भएनन् भने अर्थात् साक्षात् देखिएनन् (भने)। **प्रयोगः** = अनुष्ठान, कार्य। **अभ्युदयाय** = मध्यवर्त्ती अदृष्ट नै फल मान्नुपर्ने हुन्छ।

फलका बारेमा उपदेश नगरिएका याग, दान, स्नान आदि केही कर्महरूको फल र वेदमा फलका बारेमा भनिएका कर्महरूको फल यदि देखिएन भने पनि ती कर्मलाई निष्फल नमानेर सफल नै मान्नुपर्छ। सफल कसरी मान्ने अर्थात् कस्तो फल मान्ने त भन्ने प्रश्नमा भनिन्छ– अभ्युदय अर्थात् अपूर्व नै फल मान्नुपर्छ। वस्तुतः अपूर्व आफैमा फल त होइन। त्यो व्यापार हो। फल त स्वर्ग नै हो किंवा त्यस अपूर्व वा अदृष्टबाट पाइने चिज फल हो। कुनै फलको निर्देश गरिएको छैन भने त्यसको फल स्वर्ग हो भन्ने जैमिनीय सूत्रबाट पनि यस विषयको पुष्टि हुन्छ– **सः स्वर्गः स्यात् सर्वान् प्रत्यविशिष्टत्वात् (मी.सू., ४।३।१५)**। वेदमा बताइएका **स्वर्गकामो यजेत, अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः**[1] इत्यादि वाक्यमा स्वर्गलाई फलका रूपमा निर्देश गरिएको छ। तर ती कर्महरू त आशुविनाशी हुन्छन्, वेदले भनेअनुसार फल दिएनन् अतः निरर्थक प्रलाप पो रहेछन् भन्ने मान्नु हुँदैन अपितु अदृष्ट अर्थात् अपूर्वलाई नै फल मान्नुपर्छ।

'होइन वेदलाई प्रामाणिक माने त त्यसो गरौंला अर्थात् वैदिक भनाइ प्रामाणिक भएकाले त्यसको केही न केही फल हुन्छ, अतः धर्मलाई नै फल माने कुरा मानौंला

---

१. वस्तुतः **स्वर्गकामो यजेत, अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः** इत्यादि वाक्य साक्षात् वेदमा छैनन्। अर्थात् वेद भनेर जानिएका संहिता, ब्राह्मण, आरण्यक र उपनिषद्मा पनि ती वाक्य सहजतया प्राप्त छैनन्। **अग्निहोत्रं जुहोति स्वर्गकामः** र **अग्निहोत्रं जुहुयात् स्वर्गकामः** भन्ने वाक्य शाबर भाष्यमा (क्रमशः १।४।४ र ३।७।१८) पाइन्छन्। शबर मुनिले विभिन्न वैदिक वाङ्मयमा भएका वाक्यको आशयका आधारमा त्यसो उल्लेख गरे होलान्। जस्तै **अग्निहोत्रं जुहोति** (१।५।९।१) भन्ने वाक्य तैत्तिरीय संहितामा (१।५।९।१) प्राप्त हुने सूचना पाइएको छ। त्यस्तै अन्यत्र पनि पाइएला। त्यस्तै वाक्यलाई लिएर शबर मुनिले उक्त वाक्यको उल्लेख गरे भन्ने मान्नुपर्ने हुन्छ। जसलाई हामीले आज वैदिक वाक्य भन्ने गरेका छौं। त्यसै गरी **स्वर्गकामो यजेत** भन्ने वाक्य श्रौत्रसूत्र आदिमा पाइन सक्दछ। जुन वाक्य **दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत, ज्योतिष्टेमेन स्वर्गकामो यजेत** इत्यादिका रूपमा शाबर भाष्यमा (३।७।१८) पाइन्छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तर वेद नै प्रामाणिक छैन' भन्ने कसैले पनि आशङ्का गर्न मिल्दैन, किनकि वेद त आप्त पुरुषद्वारा भनिएको हो अतः वेद प्रामाणिक छ। यस प्रसङ्गमा व्यक्तिमा जतिसुकै राम्रो ज्ञान भए पनि उसमा त भ्रमप्रमादादि दोष त भइहाल्छन् नि? भन्ने आशङ्का आउनु स्वाभाविकै हो तर यहाँ आप्त भनेर कुनै हामीजस्तो अज्ञानी वा अल्पज्ञानी व्यक्ति विशेषलाई भनिएको होइन अपितु स्वयम् ईश्वरलाई भनिएको हो। अतः वैदिक वाक्य प्रामाणिक हुने र निरर्थक अनि निष्फल नहुने भएकाले फल दृष्ट भएनन् भने ती कर्मको अनुष्ठान धर्मका लागि हो भन्ने मान्नुपर्छ। यस सूत्रको व्याख्या त्यसरी यज्ञपरक नगरेर सामाजिक कार्यका रूपमा गर्न पनि सकिन्छ र गरेको पनि पाइन्छ। त्यसो गर्दा अभ्युदयाय पदको अर्थ लोकको कल्याणका लागि हुन्छ भन्ने अर्थ निस्कन्छ॥

वेद ईश्वरद्वारा उपदिष्ट हो भन्ने निश्चित भए त तपाईंले भनेको ठिकै होला तर वेद ईश्वरद्वारा उपदिष्ट हो भन्ने विषयमा नै विवाद छ भन्ने आशङ्कामा सूत्रकार भन्दछन्–

तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यमिति ॥९॥[1]

तद्वचनात् = (वेद) ईश्वरको वचन भएकाले। **आम्नायस्य** = वेदको अर्थात् त्यहाँका वचनको। **प्रामाण्यम्** = प्रामाण्य (सिद्ध हुन्छ)। **इति** = यसरी अथवा ग्रन्थसमाप्तिको सूचक पद।

वैदिक वाक्यद्वारा निर्दिष्ट कार्यहरू सफल नै हुन्छन् किनकि ती वाक्यहरू भ्रम, प्रमाद, विप्रलिप्सा आदि दोषहीन सर्वज्ञत्व गुणले युक्त ईश्वरद्वारा उपदिष्ट हुन्। अतः ती कर्महरूका बारेमा कुनै पनि खालको शङ्का उपशङ्का गर्नुपर्ने छैन। जस्तो कि भनिएको पनि छ–

रागाज्ञानादिभिर्वक्ता ग्रस्तत्वादनृतं वदेत्।
ते चेश्वरे न विद्यन्ते स ब्रूयात् कथमन्यथा॥

राग, अज्ञान, अहङ्कार आदि दोषले ग्रस्त व्यक्तिले अप्रामाणिक र निरर्थक प्रलाप गर्ला तर ईश्वरमा त्यस्ता कुनै खालका दोष नभएकाले उसले कसरी निरर्थक वाक्य बोल्ला? अर्थात् बोल्दैन। अतः वेदका वचनहरू प्रामाणिक हुन्छन्। वेदका वाक्य प्रामाणिक र विश्वासिला हुने भएकाले ती वाक्यअनुसार गरिएका कर्महरू पनि सफल

---

१. कतै कतै **अस्मद्बुद्धिभ्यो लिङ्गमृषेस्तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यमिति** यस्तो पाठ पाइन्छ।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

र सार्थक नै हुन्छन्। यदि सामान्यतः फल तुरुन्त प्राप्त गर्न सकिएन अथवा देखिएन भने पनि अदृष्टलाई फल मान्नुपर्ने हुन्छ। अघिल्लो र यो सूत्रको तात्पर्य यही नै हो।

यसरी यस शास्त्रमा विवेचन गरिएका विषयहरू पनि वेदका वाक्यसँग मिल्ने अर्थात् वैदिक आशयअनुरूप वैदिक भनाइको व्याख्याका रूपमा आएकाले यस शास्त्रका विषय र विवेचना पनि प्रामाणिक र विश्वासिला छन् भन्ने जान्नुपर्छ अनि मान्नुपर्छ॥

॥ इति कणादकृतवैशेषिकसूत्राणां नेपालीभाषोपनिबद्धायां व्याख्यायां दशमाध्याये द्वितीयमाह्निकम्॥

॥ समाप्तश्च दशमोऽध्यायः॥

॥ शुभं भूयात्॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सहयोगी ग्रन्थहरू

उदयनाचार्यः (इस्वी सन् १९८०), **किरणावली**, सम्पादक गौरीनाथ शास्त्री, वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय।

उपाध्याय, बलदेव (इ.स. २००१), **भारतीय दर्शन**, पुनर्मुद्रण, वाराणसी : शारदा मन्दिर।

उपाध्याय, बलदेव (प्र.सम्पा.) (विक्रम संवत् २०५६), **संस्कृत-वाङ्मय का बृहत् इतिहास** (नवम खण्ड), लखनऊ : उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान।

कणादः (इ.स.१९८८), **वैशेषिकदर्शनम्** (अज्ञातकर्तृकप्राचीन-व्याख्यायुतम्), सम्पादकः श्रीधर त्रिपाठी, द्वितीय संस्करण, दरभङ्गा : मिथिलाविद्यापीठ।

... (इ.स.२००५), **वैशेषिकदर्शनम्** (रसायनाख्यसंस्कृत-व्याख्योपेतम्), व्याख्याता उत्तमुरु वीरराघवाचार्य, चेन्नई : श्री उत्तमुरु वीरराघवाचार्य सेन्टेनरी ट्रस्ट।

... (इ.स.२०१०), **वैशेषिकदर्शनम्** (विद्योदयभाष्यसहितम्), व्याख्याता उदयवीर शास्त्री, दिल्ली : विजयकुमार गोविन्दराम हासानन्द।

गिरि, काशिकानन्द (इ.स.१९८८), **द्वादशदर्शनसङ्ग्रहः**, वाराणसी : श्री स्वामी काशिकानन्दजी ट्रस्ट।

गुप्त, जे. एल. (सम्पा.) (इ.स.२००४), **षड्दर्शनसूत्रसङ्ग्रहः**, वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत प्रतिष्ठान।

झा, आनन्द (इ.स.१९६५), **पदार्थशास्त्र**, लखनऊ : हिन्दी समिति सूचना विभाग।

झा उमारमण (अनु.) (इ.स.१९७७), **दशपदार्थी**, जम्मू : श्रीरणवीरकेन्द्रीय-संस्कृतविद्यापीठम्।

दीक्षितः, वासुदेवः (इ.स.१९६८-६९), **कुतूहलवृत्तिः**, सम्पादकः पट्टाभिरामः शास्त्री, दिल्ली : लालबहादुरशास्त्रिसंस्कृतविद्यापीठम्।

देशिकतिरुमलताताचार्यः (इ.स.१९७९), **वैशेषिकसूत्रवृत्तिः**, सम्पा.वि.श्री. रङ्गनाथाचार्यः, प्रयाग : गङ्गानाथझाकेन्द्रीयविद्यापीठम्।

प्रशस्तपादाचार्यः (इ.स.१९९७), **प्रशस्तपादभाष्यम्** (श्रीधराचार्यकृत-न्यायकन्दलीयुतम्), द्वितीय संस्करण, सम्पादक, हिन्दीव्याख्याकार- श्रीदुर्गानन्द झा, वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय।

फणिभूषणतर्कवागीश (इ.स.१९६८), **न्यायपरिचय**, अनुवादक- डा.किशोरनाथ झा, वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन।

भट्टः, अन्नम् (इ.स.२००३), **तर्कसङ्ग्रहः** (न्यायबोधिनी-पदकृत्य-दीपिका-किरणावलीव्याख्योपेतः), पुनर्मुद्रित संस्करण, वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत संस्थान।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

... (इ.स.२००७), **तर्कसङ्ग्रहः** (आलोकव्याख्यायुतः), व्याख्याता- वरदाचार्यः, द्वितीय संस्करण, महीशूर : आर्षग्रन्थप्रकाशन।

भट्टराय, चूडानाथ (वि.सं. २०३०), **विशेषार्थ-सिद्धि**, काठमाडौं : नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान।

भट्टाचार्य, दिनेशचन्द्र (इ.स.१९५८), **हिस्ट्री अफ नव्यन्याय इन मिथिला**, दरभङ्गा : मिथिला इन्स्टिच्युट अफ पोस्ट ग्र्याजुएट स्टडिज यान्ड रिसर्च इन संस्कृत लर्निङ्।

भट्टाचार्य,विश्वनाथपञ्चानन (इ.स.२००२), **न्यायसिद्धान्तमुक्तावली,** दिनकरीरामरुद्री-टीकाद्वयोपेता, पुनर्मुद्रित संस्करण, देहली : राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थान।

भर्तृहरिः (वि.सं.२०६३), **वाक्यपदीयम्** (ब्रह्मकाण्डम्), न्यायव्याकरणसाहित्याचार्यपण्डितश्रीसूर्यनारायणशुक्लेन स्वप्रणीतेन भावप्रदीपाख्यव्याख्यानेन टिप्पणेन च समलङ्कृतम्, पुनर्मुद्रित संस्करण, वाराणसी : चौखम्भा संस्कृत संस्थान।

भीमाचार्यः (इ.स.२०११), **न्यायकोशः,** अभ्यङ्करवासुदेवशास्त्रिणा तृतीयावृत्त्यर्थमुपबृंहितः संशोधितश्च, वाराणसी : चौखम्बासुरभारती।

मनुः (इ.स.२००३), **मनुस्मृतिः**, देहली : राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान।

माधवाचार्यः (इ.स.२०१४), **सर्वदर्शनसङ्ग्रहः** (सपरिशिष्ट-'प्रकाश'-हिन्दीभाष्योपेतः), सम्पादकः हिन्दीव्याख्याकारश्च उमाशङ्करः शर्मा, पुनर्मुद्रण संस्करण, वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन।

मिश्र, नारायण (इ.स.१९६८), **वैशेषिक दर्शन : एक अध्ययन**, वाराणसी : चौखम्बा विद्याभवन।

मिश्र, शङ्कर (इ.स.१९६९), **वैशेषिकसूत्रोपस्कारः**, वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत सिरीज अफिस।

याज्ञवल्क्यः (वि.सं.२०३९), **याज्ञवल्क्यस्मृतिः** (मिताक्षराव्याख्यया प्रकाशहिन्दीव्याख्यया च विभूषिता), तृतीय संस्करण, वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत संस्थान।

राधाकृष्णन्, सर्वपल्ली (इ.स.२०१७), **इन्डियन फिलसफी,** भोल्युम- २, सोह्रौं पुनर्मुद्रण, दिल्ली : अक्सफोर्ड युनिभर्सिटी प्रेस।

वरदराजाचार्यः (इ.स.१९०३), **तार्किकरक्षा** (न्यायसारसङ्ग्रहाभिध-व्याख्यासहिता मल्लिनाथसूरिविरचित-निष्कण्टकव्याख्यानुगता च), सम्पादकः- विन्ध्येश्वरीप्रसादद्विवेदी, जीर्ण भएकाले अन्य सूचना उपलब्ध नभएको।

वल्लभाचार्यः (इ.स.१९९१), **न्यायलीलावती** (श्रीभगीरथठक्कुरकृत-

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

विवृतिसनाथेन श्रीवर्धमानोपाध्यायकृतप्रकाशेन समुद्भासिता श्रीशङ्कर-मिश्ररचितकण्ठाभरणेन च समन्विता), द्वितीय संस्करण, वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस।

वात्स्यायनः (इ.स.१९९८), **न्यायभाष्यम्** (प्रसन्नपदापरिभूषितम्), अभिनवसंस्करणम्, व्याख्याता सुदर्शनाचार्यः, वाराणसी : बौद्धभारती।

व्यासः (वि.सं. २०७५), **श्रीमद्भागवतम्**, उनचासवाँ पुनर्मुद्रण, गोरखपुर : गीताप्रेस।

व्योमशिवाचार्यः (इ.स.१९८३), **व्योमवती** (प्रथमो भागः), वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय।

... (इ.स.१९८४), **व्योमवती** (द्वितीयो भागः), वाराणसी : सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय।

शर्मा, राममूर्त्ति (वि.सं.२०५४), **न्याय वैशेषिक : एक चिन्तन**, दिल्ली : राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान।

शर्मा, वासुदेवः (सम्पा.) (इ.स.२००३), **ईशाद्यष्टोत्तरशतोपनिषदः**, दिल्ली : राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्।

सिंहः, अमरः (इ.स.२००३), **अमरकोषः** (श्रीभानुजिदीक्षितकृतया 'सुधा'ख्यया व्याख्यया 'रामाश्रमी'त्यपररनामधेययया व्याख्यया सहितः, दिल्ली : राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्।

सूरिः, हरिभद्रः (वि.सं.२०५१), **षड्दर्शनसमुच्चयः** (गुणरत्नसूरिकृत-वृत्तिसहितः), दुई भाग, अहमदाबाद : सन्मार्ग प्रकाशन।

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

सूत्रसूची

(अकारादि क्रमले)

अ

अग्नेरूर्ध्वज्वलनं वायोस्तिर्यक्... ॥५।२।१३॥
अज्ञानाच्च ॥३।१।६॥
अणुत्वमहत्वयोरणुत्वमहत्वा... ॥७।१।१४॥
अणुत्वमहत्त्वाभ्यां कर्मगुणाश्च ... ॥७।१।१६॥
अणु महदिति तस्मिन् विशेष... ॥७।१।११॥
अणुसंयोगस्त्वप्रतिषिद्धः ॥४।२।४॥
अणोर्महतश्चोपलब्ध्यनुपलब्धी ... ॥७।१।८॥
अतो विपरीतमणु ॥७।१।१०॥
अथातो धर्मं व्याख्यास्यामः ॥१।१।१॥
अदुष्टं विद्या ॥९।२।१२॥
अदृष्टाच्च ॥६।२।१२॥
अद्रव्यत्वेन नित्यत्वमुक्तम् ॥२।१।१३॥
अद्रव्यवत्त्वेन द्रव्यम् ॥२।१।११॥
अनित्य इति विशेषतः प्रतिषेधभावः ॥४।१।४॥
अनित्यश्चायं कारणतः ॥२।२।२८॥
अनित्येऽनित्यम् ॥७।१।१८॥
अनित्येष्वनित्या द्रव्यानित्यत्वात् ॥७।१।५॥
अनियतदिग्देशपूर्वकत्वात् ॥४।२।६॥
अनेकद्रव्यवत्त्वेन द्रव्यत्वमुक्तम् ॥१।२।११॥
अनेकद्रव्यसमवायाद् रूपविशेषात्... ॥४।१।८॥
अन्यतरकर्मजः उभयकर्मजः ... ॥७।२।९॥
अन्यत्रान्त्येभ्यो विशेषेभ्यः ॥१।२।६॥
अन्यदेव हेतुरित्यनपदेशः ॥३।१।७॥
अपरस्मिन्नपरं युगपत् चिरम् ... ॥२।२।६॥
अपसर्पणमुपसर्पणमशितपीत... ॥५।२।१७॥
अपां संघातो विलयनं च तेजः... ॥५।२।८॥
अपां संयोगाद् विभागाच्च स्तन... ॥५।२।११॥
अपां संयोगाभावे गुरुत्वात् पतनम् ॥५।२।३॥
अप्रसिद्धोऽनपदेशोऽसन् सन्दिग्धः... ॥३।१।१५॥
अप्सु तेजसि वायौ च नित्या द्रव्य... ॥७।१।४॥
अप्सु शीतता ॥२।२।५॥
अभिघातजे मुसलादौ कर्मणि ... ॥५।१।३॥
अभिघातान्मुसलसंयोगात् हस्ते कर्म ॥५।१।५॥
अभिव्यक्तौ दोषात् ॥२।२।३०॥
अभिषेचनोपवासब्रह्मचर्यगुरु... ॥६।२।२॥
अभूतं नास्तीत्यनर्थान्तरम् ॥९।१।९॥
अभूदित्यपि ॥१०।१।४॥
अयतस्य शुचिभोजनादभ्युदयो न ... ॥६।२।८॥
अयमेषः त्वया कृतं भोजयैनमिति ... ॥८।२।१॥
अरूपिष्वचाक्षुषाणि ॥४।१।१२॥
अर्थ इति द्रव्यगुणकर्मसु ॥८।२।३॥
अर्थान्तरञ्च ॥६।२।७॥
अर्थान्तरं ह्यर्थान्तरस्यानपदेशः ॥३।१।८॥
अविद्या ॥४।१।५॥
अविद्या च विद्यालिङ्गम् ॥७।१।२१॥
अशुचीति शुचिप्रतिषेधः ॥६।२।६॥
असतः क्रियागुणव्यपदेशाभावात्... ॥९।१।३॥
असति चाभावात् ॥६।२।९॥
असति नास्तीति च प्रयोगात् ॥७।२।१७॥
असदिति भूतप्रत्यक्षाभावाद् ... ॥९।१।६॥
असमवायात् सामन्यकार्यं कर्म ... ॥१।१।२६॥
असमाहितान्तःकरणा उपसंहृत... ॥९।१।१३॥
अस्येदमिति बुद्ध्यपेक्षितत्वात् ॥९।२।५॥
अस्येदं कार्यकारणसम्बन्धः... ॥९।२।२॥
अस्येदं कार्यं कारणं संयोगि ... ॥९।२।१॥
अहमिति प्रत्यगात्मनि भावात् ... ॥३।२।१४॥
अहमिति मुख्ययोग्याभ्याम् ... ॥३।२।१८॥
अहमिति शब्दस्य व्यतिरेकात्... ॥३।२।९॥

आ

आत्मकर्मसु मोक्षो व्याख्यातः ॥६।२।१६॥
आत्मकर्म हस्तसंयोगाच्च ॥५।१।६॥
आत्मन्यात्ममनसोः संयोग... ॥९।१।११॥
आत्ममनसोः संयोगविशेषात् ... ॥९।२।६॥
आत्मसमवायादात्मगुणेषु ॥९।१।१५॥
आत्मसंयोगप्रयत्नाभ्यां हस्ते कर्म ॥५।१।१॥
आत्मान्तरगुणानामात्मान्तरे... ॥६।१।५॥
आत्मेन्द्रियमनोऽर्थसन्निकर्षात् ... ॥५।२।१५॥
आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षाद्यत् ... ॥३।१।१८॥
आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षे ज्ञानस्य ... ॥३।२।१॥
आदित्यसंयोगाद् भूतपूर्वाद् ... ॥२।२।१४॥
आर्षं सिद्धदर्शनञ्च धर्मेभ्यः ॥९।२।१३॥

इ

इच्छाद्वेषपूर्विका धर्माधर्मप्रवृत्तिः ॥६।२।१४॥
इत इदमिति यतस्तद्दिश्यं लिङ्गम् ॥२।२।१०॥
इन्द्रियदोषात् संस्कारदोषाच्चाविद्या ॥९।२।१०॥
इन्द्रियार्थप्रसिद्धिरिन्द्रियार्थेभ्यः ... ॥३।१।२॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

इषावयुगपत्संयोगविशेषाः ... ॥५।१।१६॥
इष्टानिष्टकारणविशेषाद् ... ॥१०।१।१॥
इहेदमिति यतः कार्यकारणयोः ... ॥७।२।२६॥

उ

उक्ता गुणाः ॥७।१।१॥
उत्क्षेपणमवक्षेपणमाकुञ्चनं ... ॥१।१।७॥
उभयथा गुणाः ॥१।१।१३॥

ए

एककालत्वात् ॥७।१।१२॥
एकत्वाभावाद् भक्तिस्तु न विद्यते ॥७।२।६॥
एकत्वैकपृथक्त्वयोरेकत्वैक... ॥७।२।३॥
एकदिक्काभ्यामेककालाभ्याम् ... ॥७।२।२१॥
एकदेश इत्येकस्मिन् शिरः ... ॥१०।१।७॥
एकद्रव्यत्वात् ॥७।१।७॥
एकद्रव्यत्वान्न द्रव्यम् ॥२।२।२३॥
एकद्रव्यमगुणं संयोगविभागेषु ... ॥१।१।१७॥
एकार्थसमवायिकारणान्तरेषु ... ॥१०।१।६॥
एतदनित्ययोर्व्याख्यातम् ॥७।२।८॥
एतेन कर्माणि गुणाश्च व्याख्याताः ॥५।२।२२॥
एतेन गुणत्वे भावे च सर्वेन्द्रियम् ॥४।१।१३॥
एतेन दिगन्तरालानि व्याख्यातानि ॥२।२।१६॥
एतेन दीर्घत्वह्रस्वत्वे व्याख्याते ॥७।१।१७॥
एतेन नित्येषु नित्यत्वमुक्तम् ॥७।१।३॥
एतेन विभागो व्याख्यातः ॥७।२।१०॥
एतेन शाब्दं व्याख्यातम् ॥९।२।३॥
एतेन हीनसमविशिष्ट... ॥६।१।१२॥
एतेनाघट्येऽगौरधर्मश्च व्याख्यातः ॥९।१।८॥
एतेनोष्णता व्याख्याता ॥२।२।३॥

क

कर्म कर्मसाध्यं न विद्यते ॥१।१।११॥
कर्मभिः कर्माणि ॥७।२।२४॥
कर्मभिः कर्माणि गुणैर्गुणाः ... ॥७।२।१२॥
कर्मभिः कर्माणि गुणैश्च गुणाः ... ॥७।१।१५॥
कर्मसु भावात् कर्मत्वमुक्तम् ॥१।२।१५॥
कारणकारणसमवायाच्च ॥१०।२।६॥
कारणगुणपूर्वकः कार्यगुणो दृष्टः ॥२।१।२४॥
कारणगुणपूर्वकाः पृथिव्यां पाकजाः ॥७।१।६॥
कारणन्त्वसमवायिनो गुणाः ॥५।२।२४॥
कारणपरत्वात् कारणापरत्वाच्च ॥७।२।२२॥
कारणबहुत्वाच्च ॥७।१।९॥
कारणभावात् कार्य्यभावः ॥४।१।३॥
कारणमिति द्रव्ये कार्य्यसमवायात् ॥१०।२।१॥
कारणसमवायात् संयोगः पटस्य ॥१०।२।५॥
कारणसामान्ये द्रव्यकर्मणाम् ... ॥१।१।३१॥
कारणाज्ञानात् ॥३।१।४॥
कारणान्तरानुक्लृप्तिवैधर्म्याच्च ॥२।१।२२॥
कारणाभावात् कार्याभावः ॥१।२।१॥
कारणायौगपद्यात् कारण... ॥८।१।११॥
कारणे कालः ॥७।१।२५॥
कारणेन कालः ॥५।२।२६॥
कारणे समवायात् कर्माणि ॥१०।२।३॥
कार्यकारणयोरेकत्वैक... ॥७।२।७॥
कार्यं कार्यान्तरस्य ॥३।१।१०॥
कार्यविरोधि कर्म ॥१।१।१४॥
कार्यविशेषेण नानात्वम् ॥२।२।१३॥
कार्यान्तराप्रादुर्भावाच्च शब्दः ... ॥२।१।२५॥
कार्येषु ज्ञानात् ॥३।१।५॥
क्रियागुणवत् समवायि... ... ॥१।१।१५॥
क्रियागुणव्यपदेशाभावात् प्रागसत् ॥९।१।१॥
क्रियावत्त्वाद् गुणवत्त्वाच्च ॥२।१।१२॥

ग

गुणकर्मसु गुणकर्माभावात् ... ॥८।१।८॥
गुणकर्मसु च भावान्न कर्म न गुणः ॥१।२।९॥
गुणकर्मसु सन्निकृष्टेषु .... ॥८।१।४॥
गुणत्वात् ॥७।२।१४॥
गुणवैधर्म्यान्न कर्मणां कर्म ॥१।१।२४॥
गुणस्य सतोऽपवर्गः कर्मभिः ... ॥२।२।२५॥
गुणान्तराप्रादुर्भावाच्च न त्र्यात्मकम् ॥४।२।३॥
गुणैर्गुणाः ॥७।२।२५॥
गुणैर्दिग् व्याख्याता ॥५।२।२५॥
गुणैर्दिग् व्याख्याता ॥७।१।२४॥
गुणोऽपि विभाव्यते ॥७।२।१५॥
गुरुत्वप्रयत्नसंयोगानामुत्क्षेपणम् ॥१।१।२९॥

च

चातुराश्रम्यमुपधा अनुपधाश्च ॥६।२।३॥

ज

जातिविशेषाच्च ॥६।२।१३॥
ज्ञाननिर्देशे ज्ञाननिष्पत्तिविधिरुक्तः ॥८।१।३॥

त

त आकाशे न विद्यन्ते ॥२।१।५॥
तत्त्वम्भावेन ॥२।२।८॥
तत्त्वम्भावेन ॥२।२।१२॥
तत्त्वम्भावेन ॥२।१।२९॥
तत्त्वम्भावेन ॥७।२।२८॥
तत्पुनः पृथिव्यादिकार्यद्रव्यम् ... ॥४।२।१॥
तत्र विस्फूर्जथुर्लिङ्गम् ॥५।२।९॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

तत्र शरीरं द्विविधं योनिमयोनिजञ्च ॥४।२।५॥
तत्रात्मा मनश्चाप्रत्यक्षे ॥८।१।२॥
तत्समवायात् गुणकर्मसु ॥९।१।१४॥
तत्संयोगो विभागः ॥६।२।१५॥
तथा गुणाः ॥१।१।१९॥
तथा गुणेषु भावाद् गुणत्वमुक्तम् ॥१।२।१३॥
तथात्मसंयोगो हस्तकर्मणि ॥५।१।४॥
तथा दक्षिणा प्रतीची उदीची च ॥२।२।१५॥
तथा दग्धस्य विस्फोटने ॥५।१।१२॥
तथा द्रव्यान्तरेषु प्रत्यक्षम् ॥९।१।१२॥
तथापस्तेजोवायुश्च ... ॥८।२।६॥
तथा पृथक्त्वम् ॥७।२।२॥
तथा प्रतिग्रहः ॥६।१।४॥
तथाऽभावे भावप्रत्यक्षत्वाच्च ॥९।१।७॥
तथा रूपे कारणैकार्थसमवायाच्च ॥१०।२।४॥
तथा विरुद्धानां त्यागः ॥६।१।१३॥
तथा स्वप्नः ॥९।२।७॥
तथा हस्तसंयोगाच्च मुसले कर्म ॥५।१।२॥
तददुष्टे न विद्यते ॥६।१।९॥
तदनारम्भे आत्मस्थे मनसि ... ॥५।२।१६॥
तदनुविधानादेकपृथक्त्वं चेति ॥२।१।३९॥
तदभावादणु मनः ॥७।१।२३॥
तदभावे संयोगाभावः .... ॥५।२।१८॥
तदलिङ्गमेकद्रव्यत्वात् कर्मणः ॥२।१।२९॥
तद्दुष्टज्ञानम् ॥९।२।११॥
तद्दुष्टभोजने न विद्यते ॥६।१।६॥
तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम् ॥१।१।३॥
तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यमिति ॥१०।२।९॥
तद् विशेषेणादृष्टकारितम् ॥५।२।२॥
तन्मयत्वाच्च ॥६।२।११॥
तयोर्निष्पत्तिः प्रत्यक्षलैङ्गिकाभ्याम् ॥१०।१।३॥
तस्मादागमिकम् ॥२।१।१७॥
तस्मादागमिकः ॥३।२।८॥
तस्य कार्यं लिङ्गम् ॥४।१।२॥
तस्य द्रव्यत्वनित्यत्वे वायुना ... ॥३।२।२॥
तस्य द्रव्यत्वनित्यत्वे वायुना .... ॥३।२।५॥
तस्य समभिव्याहारतो दोषः ॥६।१।८॥
तस्याभावादव्यभिचारः ॥४।१।१०॥
तुल्यजातीयेष्वर्थान्तरभूतेषु ... ॥२।२।२२॥
तृणे कर्म वायुसंयोगात् ॥५।१।१४॥
तेजसि उष्णता ॥२।२।४॥
तेजसो द्रव्यान्तरेणावरणाच्च ॥५।२।२०॥
तेजो रूपस्पर्शवत् ॥२।१।३॥
तेन रसगन्धस्पर्शेषु ज्ञानं व्याख्यातम् ॥४।१।९॥
त्रपुसीसलाहरजतसुवर्णानाम् ... ॥२।१।७॥

द

दिक्कालावाकाशं च ... ॥५।२।२१॥
दुष्टं हिंसायाम् ॥६।१।७॥
दृष्ट आत्मनि लिङ्गे एक एव ... ॥३।२।११॥
दृष्टञ्च दृष्टवत् ॥२।२।१८॥
दृष्टादृष्टप्रयोजनानां दृष्टाभावे ... ॥६।२।१॥
दृष्टानां दृष्टप्रयोजनानां .... ॥१०।२।८॥
दृष्टान्ताच्च ॥७।१।१३॥
दृष्टेषु भावादृष्टेष्वभावात् ॥८।२।२॥
देवदत्तो गच्छति यज्ञदत्तो ... ॥३।२।१२॥
देवदत्तो गच्छतीत्युपचारात् ... ॥३।२।१५॥
द्रवत्वात् स्यन्दनम् ॥५।२।४॥
द्रव्यगुणकर्मणां द्रव्यं ... ॥१।१।१८॥
द्रव्यगुणकर्मनिष्पत्तिवैधर्म्यात् ... ॥५।२।१९॥
द्रव्यगुणकर्मभ्योऽर्थान्तरं सत्ता ॥१।२।८॥
द्रव्यगुणयोः सजातीयारम्भकत्वम् ... ॥१।१।९॥
द्रव्यत्वगुणत्वप्रतिषेधो भावेन ... ॥७।२।२७॥
द्रव्यत्वनित्यत्वे वायुना व्याख्याते ॥२।१।२८॥
द्रव्यत्वनित्यत्वे वायुना व्याख्याते ॥२।२।७॥
द्रव्यत्वनित्यत्वे वायुना व्याख्याते ॥२।२।११॥
द्रव्यत्वं गुणत्वं कर्मत्वञ्च ... ॥१।२।५॥
द्रव्याणां द्रव्यं कार्यं सामान्यम् ॥१।१।२३॥
द्रव्याणि द्रव्यान्तरमारभन्ते .... ॥१।१।१०॥
द्रव्याश्रय्यगुणवान् संयोग... ॥१।१।१६॥
द्रव्ये द्रव्यगुणकर्मापेक्षम् ॥८।१।७॥
द्रव्येषु ज्ञानं व्याख्यातम् ॥८।१।९॥
द्रव्येषु पञ्चात्मकत्वं प्रतिषिद्धम् ॥८।२।४॥
द्रव्येष्वनितरेतरकारणाः ॥८।१।१०॥
द्वयोस्तु प्रवृत्त्योरभावात् ॥२।२।३३॥
द्वित्वप्रभृतयः सङ्ख्याः पृथक्त्व... ॥१।१।२५॥

ध

धर्मविशेषप्रसूताद् द्रव्यगुणकर्म... ॥१।१।४॥
धर्मविशेषाच्च ॥४।२।७॥
धर्माच्च ॥९।२।९॥

न

न च दृष्टानां स्पर्श ... ॥२।१।१०॥
न चासिद्धं विकारात् ॥२।२।२९॥
न तु कार्याभावात् कारणाभावः ॥१।२।२॥
न तु शरीरविशेषाद् यज्ञदत्तविष्णु... ॥३।२।१७॥
न द्रव्यं कार्यं कारणं च बधति ॥१।१।१२॥
न द्रव्याणां कर्म ॥१।१।२१॥
नाड्यो वायुसंयोगादारोहणम् ॥५।२।५॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

नापि कर्माऽचाक्षुषत्वात् प्रत्ययस्य ॥२।२।२४॥
नास्ति घटो गेहे इति सतो घटस्य ... ॥९।१।१०॥
नित्यं परिमण्डलम् ॥७।१।२०॥
नित्यवैधर्म्यात् ॥२।२।२७॥
नित्ये नित्यम् ॥७।१।१९॥
नित्येष्वभावादनित्येषु भावात् ... ॥२।२।९॥
निष्क्रमणं प्रवेशनमित्याकाशस्य ॥२।१।२०॥
निष्क्रियत्वात् ॥७।२।१६॥
निष्क्रियाणां समवायः कर्मभ्यः ... ॥५।२।२३॥
निःसङ्ख्यत्वात् कर्मगुणानाम् ... ॥७।२।४॥
नोदनविशेषादुदसनविशेषः ॥५।१।१०॥
नोदनविशेषाभावान्नोर्ध्वं न ... ॥५।१।८॥
नोदनाद्याभिषोः कर्म ... ॥५।१।१७॥
नोदनापीडनापीडनात् संयुक्त... ॥५।२।६॥
नोदनाभिघातात् संयुक्त... ॥५।२।१॥

प

परत्र समवायात् प्रत्यक्षत्वाच्च ... ॥२।१।२६॥
परत्वापरत्वयोः परत्वा... ॥७।२।२३॥
परिशेषाल्लिङ्गमाकाशस्य ॥२।१।२७॥
पुनर्विशिष्टे प्रवृत्तिः ॥६।१।१०॥
पुष्पवस्त्रयोः सति सन्निकर्षे ... ॥२।२।१॥
पृथिवीकर्मणा तेजःकर्म ... ॥५।२।१२॥
पृथिव्यादिरूपरसगन्धस्पर्शाः ... ॥७।१।२॥
पृथिव्यापस्तेजो वायुराकाशम् ... ॥१।१।५॥
प्रत्यक्षप्रवृत्तत्वाच्च संज्ञाकर्मणः ॥२।१।१९॥
प्रत्यक्षाप्रत्यक्षाणां संयोगस्य ... ॥४।२।२॥
प्रथमाशब्दात् ॥२।२।३४॥
प्रयत्नविशेषान्नोदनविशेषः ॥५।१।९॥
प्रयत्नायौगपद्याज्ज्ञानायौगपद्यात्... ॥३।२।३॥
प्रवृत्तिनिवृत्ती च प्रत्यगात्मनि ... ॥३।१।१९॥
प्रसिद्धा इन्द्रियार्थाः ॥३।१।१॥
प्रसिद्धिपूर्वकत्वादपदेशस्य ॥३।१।१४॥
प्राणापाननिमेषोन्मेषजीवन... ॥३।२।४॥

ब

बुद्धिपूर्वा वाक्यकृतिर्वेदे ॥६।१।१॥
बुद्धिपूर्वो ददातिः ॥६।१।३॥
ब्राह्मणे संज्ञाकर्म सिद्धिलिङ्गम् ॥६।१।२॥

भ

भावदोष उपधाऽदोषोऽनुपधा ॥६।२।४॥
भावोऽनुवृत्तेरेव हेतुत्वात् सामान्यमेव ॥१।२।४॥
भूतमभूतस्य ॥३।१।१२॥
भूतो भूतस्य ॥३।१।१३॥
भूयस्त्वात् गन्धवत्त्वाच्च पृथिवी ... ॥८।२।५॥
भ्रान्तं तत् ॥७।२।५॥

म

मणिगमनं सूच्यभिसर्पणम् ... ॥५।१।१५॥
महत्यनेकद्रव्यवत्त्वाद् रूपात् ॥४।१।६॥

य

यच्चान्यदसदतस्तदसत् ॥९।१।५॥
यज्ञदत्त इति सन्निकर्षे प्रत्यक्षा... ॥३।२।६॥
यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः ॥१।१।२॥
यत्नाभावे प्रसुप्तस्य चलनम् ॥५।१।१३॥
यथादृष्टमयथादृष्टत्वाच्च ॥२।२।१९॥
यदि दृष्टमन्वक्षमहं देवदत्तोऽहं ... ॥३।२।१०॥
यदिष्टरूपरसगन्धस्पर्शं प्रोक्षितम् ... ॥६।२।५॥
यस्माद्विषाणी तस्मादश्वः ॥३।१।१६॥
यस्माद्विषाणी तस्माद् गौरिति ... ॥३।१।१७॥
युतसिद्ध्यभावात् कार्यकारणयोः ... ॥७।२।१३॥

र

रूपरसगन्धस्पर्शवती पृथिवी ... ॥२।१।१॥
रूपरसगन्धस्पर्शव्यतिरेकाद् ... ॥७।२।१॥
रूपरसगन्धस्पर्शाः सङ्ख्याः ... ॥१।१।६॥
रूपरसस्पर्शवत्य आपो द्रवाः स्निग्धाः ॥२।१।२॥
रूपाणां रूपम् ॥१।१।२८॥

ल

लिङ्गाच्चानित्यः शब्दः ॥२।२।३२॥

व

वायुसन्निकर्षे प्रत्यक्षाभावाद् ... ॥२।१।१५॥
वायोर्वायुसम्मूर्च्छनं नानात्वलिङ्गम् ॥२।१।१४॥
विद्याविद्याताश्च संशयः ॥२।२।२०॥
विभवान्महानाकाशस्तथा चात्मा ॥७।१।२२॥
विरोध्यभूतं भूतस्य ॥३।१।११॥
विशिष्टे आत्मत्याग इति ॥६।१।१६॥
विषाणी ककुद्वान् प्रान्तेबालधिः ... ॥२।१।८॥
वृक्षाभिसर्पणमित्यदृष्टकारितम् ॥५।२।७॥
वेदलिङ्गाच्च ॥४।२।११॥
वैदिकञ्च ॥५।२।१०॥
व्यतिरेकात् ॥१।१।२२॥
व्यवस्थातो नाना ॥३।२।२०॥
व्यवस्थितः पृथिव्यां गन्धः ॥२।२।२॥

श

शब्दलिङ्गाविशेषाद्विशेष... ॥२।१।३०॥
शब्दार्थावसम्बन्धौ ॥७।२।१८॥
शास्त्रसामर्थ्याच्च ॥३।२।२१॥
श्रोत्रग्रहणो योऽर्थः स शब्दः ॥२।२।२१॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

स

सङ्ख्याभावः सामान्यतः ॥२।२।३७॥
सङ्ख्याः परिमाणानि पृथक्त्वम् ... ॥४।१।११॥
सच्चासत् ॥९।१।४॥
सति च कार्य्यादर्शनात् ॥१०।१।५॥
सतो लिङ्गाभावात् ॥२।२।२६॥
सत्यपि द्रव्यत्वे महत्त्वे ... ॥४।१।७॥
सदकारणवन्नित्यम् ॥४।१।१॥
सदनित्यं द्रव्यवत् कार्यं ... ॥१।१।८॥
सदसत् ॥९।१।२॥
सदिति यतो द्रव्यगुणकर्मसु ... ॥१।२।७॥
सदिति लिङ्गाविशेषाद् विशेष... ॥१।२।१७॥
सन्त्ययोनिजाः ॥४।२।१०॥
सन्दिग्धस्तूपचारः ॥३।२।१३॥
सन्दिग्धस्तूपचारः ॥३।२।१६॥
सन्दिग्धाः सति बहुत्वे ॥२।२।३६॥
समवायिनः श्वैत्याच्छ्वैत्य... ॥८।१।९॥
समाख्याभावाच्च ॥४।२।८॥
समे आत्मत्यागः परत्यागो वा ॥६।१।१५॥
समे हीने वा प्रवृत्तिः ॥६।१।११॥
सम्प्रतिपत्तिभावाच्च ॥२।२।३५॥
सर्पिर्ज्जतुमधूच्छिष्टनामग्नि... ॥२।१।६॥
सामयिकः शब्दादर्थप्रत्ययः ॥७।२।२०॥
सामान्यतो दृष्टाच्चाविशेषः ॥२।१।१६॥
सामान्यतो दृष्टाच्चाविशेषः ॥३।२।७॥
सामान्यप्रत्यक्षाद् विशेषाप्रत्यक्षाद्... ॥२।२।१७॥
सामान्यं विशेष इति बुद्ध्यपेक्षम् ॥१।२।३॥
सामान्यविशेषापेक्षं द्रव्यगुणकर्मसु ॥८।१।६॥
सामान्यविशेषाभावेन च ॥१।२।१०॥
सामान्यविशेषाभावेन च ॥१।२।१२॥
सामान्यविशेषाभावेन च ॥१।२।१४॥
सामान्यविशेषाभावेन च ॥१।२।१६॥
सामान्यविशेषु सामान्यविशेषा... ॥८।१।५॥
सुखदुःखज्ञाननिष्पत्त्यविशेषाद्... ॥३।२।१९॥
सुखाद्रागः ॥६।२।१०॥
सोऽनपदेशः ॥३।१।३॥
संज्ञा कर्म त्वस्मद्विशिष्टानां लिङ्गम् ॥२।१।१८॥
संज्ञाया आदित्वात् ॥४।२।९॥
संयुक्तसमवायादग्नेर्वैशेषिकम् ॥१०।२।७॥
संयोगविभागयोः संयोग... ॥७।२।११॥
संयोगविभागवेगानां कर्म समानम् ॥१।१।२०॥
संयोगविभागाश्च कर्मणाम् ॥१।१।३०॥
संयोगादभावः कर्मणः ॥२।१।२३॥
संयोगाद्वा ॥१०।२।२॥
संयोगाद् विभागाच्च शब्दाच्च ... ॥२।२।३१॥
संयोगानां द्रव्यम् ॥१।१।२७॥
संयोगाभावे गुरुत्वात्पतनम् ॥५।१।७॥
संयोगिनो दण्डात् समवायिनः ... ॥७।२।१९॥
संयोगि समवाय्येकार्थसमवायि ... ॥३।१।९॥
संशयनिर्णयान्तराभावश्च ... ॥१०।१।२॥
संस्काराभावे गुरुत्वात् पतनम् ॥५।१।१८॥
स्पर्शवान् वायुः ॥२।१।४॥
स्पर्शश्च वायोः ॥२।१।९॥
स्वप्नान्तिकम् ॥९।२।८॥

ह

हस्तकर्मणा दारककर्म व्याख्यातम् ॥५।१।११॥
हस्तकर्मणा मनसः कर्म व्याख्यातम् ॥५।२।१४॥
हीने परे त्यागः ॥६।१।१४॥
हेतुरपदेशो लिङ्गं प्रमाणं करणम् ... ॥९।२।४॥

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal

CC-0. In Public Domain. Digitization by eGangotri

A4S3

Prof. Madhav Prasad Lamichhane Collection, Kathmandu, Nepal